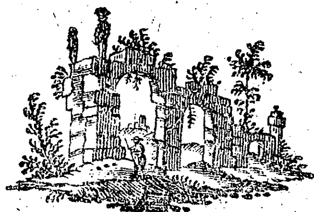
Untersuchungen
über den
Prediger
nebst
kritischen und philologischen Bemerkungen.

---

von
G. Zirkel,
der heil. Schrift Doctor, des Collegiatstiftes Neumünster Kanonikus und des Hochfürstl. Wirzburgischen Seminariums zum guten Hirten Subregens.



Würzburg,
bey Johann Jakob Stahel sel. Wittwe.
1792.



Vorrede.

Schüchtern übergebe ich dem Publikum meine Untersuchungen über den Prediger. Ich fand so viele Schwierigkeiten zu lösen, daß ich unmöglich hoffen kann, meinen Lesern durchaus Genüge geleistet zu haben. Entblößt von allen historischen Daten konnte ich nirgends festen Fuß fassen, um zu den gewünschten Entdeckungen mit Sicherheit ausgehen zu können: nichts blieb mir übrig, als zu Conjecturen meine Zuflucht zu nehmen, und Critik zu Hilfe zu rufen, um doch etwas auf die vielen Fragen, die man beantwortet wissen möchte, zu sagen. Ich weiß, wie viel ich wage: denn die beyden Hilfsmittel sind nicht nur durch den Mißbrauch, der damit

seit langer Zeit getrieben ward, vielen verdächtig geworden; sondern, was das schlimmste ist, selbst ihr Gebrauch ist so wenig bestimmt, die Regeln ihrer Anwendung sind so schwankend, daß es nach der größten Mühe doch unmöglich bleibt, seine Resultate über die Gränzen subjectiver Gewißheit zu erheben.

Dennoch ließ ich mich dadurch nicht abschrecken, das, was ich gefunden zu haben glaubte, an das Licht treten zu lassen. Ich huldige der Wahrheit und ihrer treuen Gefährdinn, der Untersuchung, und lege diese Schrift zum Opfer auf das Altar hin, das diesen beeden Freundinnen heilig ist: wer von gleicher Liebe und Hochachtung für sie beseelt ist, der nehme und prüfe sie und belehre mich. Jede Berichtigung und Erweiterung meiner Kenntnisse ist mir unendlich theuer. Ich weiß, daß oft nur durch wechselweises Reiben der Funke der Wahrheit hervorgelockt wird; auch

bin

bin ich selbst auf meine Einsichten viel zu mißtrauisch, als daß mir das Urtheil der Gelehrten über meine Arbeit gleichgültig seyn könnte: nein, diese beeden Ursachen machen mir gerade den Beyfall oder den belehrenden Tadel unparteyischer und gelehrter Richter um so werther und schätzbarer.

Ich habe mir alle Mühe gegeben, die individuellen Beziehungen des Prediger-Buches aufzusuchen. Ich bin überzeugt, daß wir so lange die Bibel nicht verstehen, so lange wir alle jene Verhältnisse nicht kennen, in denen ein Buch entstand, alle jene Umstände, durch die es veranlaßt ward, alle jene Beziehungen auf die Denkart und die Geschichte der Zeit, in der es zuerst erschienen ist: kurz, so lange wir nicht anderswoher den Gegenstand wissen, wovon eigentlich die Rede sey. Blose philologische Kenntniß, ja alle Sprachkunde zusammen genommen, belehret uns hierüber nicht: sie

liefert blos die Form des Denkens, aber nicht den Inhalt, und aus dem Sinne der Worte sich eine Geschichte zusammen setzen, und Thatsachen annehmen wollen, wie es oft geschieht, ist eben so gefährlich und unrichtig geschlossen, als das Daseyn gewisser Gegenstände aus blosen Vorstellungen behaupten wollen. Worte dienen nur dazu, mich zu belehren, wie ich denken müsse; aber ihre Bedeutung und Zusammensetzung ist an sich leer, wenn ich nicht zugleich weiß, wovon ich so und nicht anders denken müsse. Was sind Worte anders, als Zeichen der Gedanken: und was sind Gedanken, die entweder von allem Stoffe entblößt sind, oder die ich wenigstens auf keinen Gegenstand zu beziehen weiß? Trete ich in eine Gesellschaft, und höre gleichwohl dem Gespräche derselben eine Zeitlang zu; so verstehe ich darum noch nicht das mindeste: denn verstehe ich auch den Laut und die Bedeutung der Wörter, derer sie

sich bedient; so weiß ich darum noch nicht, wovon die Rede sey: ich erreiche den Sinn derselben so lange nur zur Hälfte, bis ich entweder über den Inhalt ihres Gespräches belehrt, oder durch den Zusammenhang der Rede darauf geleitet werde. Gerade so verhält es sich mit der Erklärung einer Schrift. Habe ich den Sprachgebrauch noch sowohl studirt; so darf ich mich doch noch nicht rühmen, sie zu verstehen, wenn ich nicht zugleich den Gegenstand, von welchem sie handelt, bestimmt vor Augen habe, und, welches eben so wichtig ist, aus demselben Gesichtspunkte anschaue. Denn was ist der Sinn eines Schriftstellers anders, als das Resultat der Beziehung des formellen Wortsinnes auf dem von dem Verfasser gedachten Gegenstand? Ist dieser nun entweder nicht deutlich genug angegeben: sind die Ausdrücke, durch die er bezeichnet werden soll, zu allgemein und einer vagen Deutung fähig: sind die Nebenbestimm-

ungen, die ein Zeitgenoß leicht hinzudenken konnte, vielleicht hinzudenken mußte, nicht beygesetzt; so muß für die Nachwelt eine Dunkelheit entstehen, die nur dadurch zerstreut werden kann, daß sie sich mit aller Anstrengung in das Alterthum hineinstudirt, und gleichsam ihr Zeitgenoße wird. So wie wir also bey logischen Untersuchungen den Inhalt unserer Vorstellungen von der Art unterscheiden, wie ihn das Gemüth bearbeitet; so müssen wir diesen Unterschied auch in der Hermenevtik vor Augen haben. Die Worte drücken gleichsam nur die Function des Denkens aus, und hier giebt uns der Sprachgebrauch den nöthigen Aufschluß; aber oft reicht dieser nicht hin, auch die Materie des Denkens ganz deutlich zu bestimmen; sondern da müssen wir uns noch besonderer Hilfsmittel bedienen. Daher die unübersehbare Verschiedenheit der Bibel-Erklärungen zu einer Zeit, wo die exegetischen Kennt-

nisse

nisse einen Grad erreicht haben, dessen sich kein Jahrhundert rühmen kann. Jeder Exeget denkt sich zu dem gefundenen, meistens blos formellen Sinne der Worte einen andern Gegenstand, und sucht sie beyde mit einander zu vereinbaren: wie unendlich verschieden, und oft wie widersprechend muß da nicht die Auslegung der heiligen Schrift ausfallen? Indem der eine Geschichte erklärt; findet der andere eine philosophische Wahrheit in Allegorie gehüllt: und indem dieser die Worte auf einen ganz profanen Gegenstand bezieht, bezieht sie jener auf einen mystischen. Hierinn liegt die wahre Schwierigkeit der Schrifterklärung, und der Grund der ewigen Mißhelligkeit der Exegeten. Das Wortklauben, worauf sich mancher so vieles zu Gute thut, ist wohl das unbedeutenste bey der ganzen Sache: im Gegentheile der Streitigkeiten über die Bedeutung derselben und den Sinn einzelner Stellen würden un-

endlich weniger seyn, wenn man sich in der Vorfrage vereinigen könnte, wovon dann die Rede sey. Dieselben Worte und Sätze sind des verschiedesten Sinnes fähig, je nachdem das Object verschieden ist, wovon man sie zu deuten Lust hat: und sie werden ganz sinnlos, oder verlieren zum wenigsten alles Intresse, wenn der Satz zu allgemein und unendlicher Beziehungen fähig ist: er ist alsdann für den Leser ganz leer; wenigstens wird es ihm unmöglich, sich etwas Bestimmtes dabey zu denken. Was heißt es z. B. Wenn der Prediger Kap. X, 1. sagt: *Ein Bischen Weisheit hat mehr Werth, als noch so viel Dummheit*, (so übersetze ich nun diese Stelle)? Der Sinn, der sich beym ersten Anblicke darbeut, ist sehr geringfügig und des Verfassers unwürdig. Was heißt es: *Der Weise wandelt auf dem Wege zur Rechten: der Thor auf jenen zur Linken*: man sieht ihm sogar, wenn er auf der

Gasse

Gasse geht, seinen Blödsinn an; er sagt es jedermann von selbst, er sey ein Thor — Gunst und Wohlwollen erwirbt sich der Weise durch sein Gespräch: der Thor zieht sich durch sein Geschwätz eigenes Verderben zu: Seines Geplauders Anfang ist dumm: das Ende baarer Unsinn. Schwätze der Thor noch so viel: genug, der Mensch weiß das Künftige nicht. Wer sollt' ihm sagen, was sich in der Folge ereignen werde? Sein thörrichtes Bemühen entkräftet ihn: denn er weiß nicht nach der Stadt zu gehen, u. s. f.? Ist hier vom physischen Blödsinne die Rede, oder ist der Thor der Lasterhafte? Ich wähle, was ich wolle: ich bin um nichts deutlicher, und der allgemeine Sinn hat nichts Anziehendes und Wichtiges für mich. Denk' ich dafür unter Dummheit heidnische Gelehrsamkeit, so, wie unter Weisheit die theoretische und practische Weisheit Israels; denk'

denk' ich unter dem Thoren den irreligiösen Heiden, der keinen Gott und Vorsehung glaubt, und bey seinen philosophischen Dispüten über der Welt Ursprung, ihr Bestehen und den letzten Grund der Erscheinungen in das sinnloseste Geschwätz verfällt, und von Neugierde gequält, alles Mögliche versucht, die Zukunft auszuspähen: denk' ich unter Stadt Jerusalem, wo die Weisheit ihren Sitz aufgeschlagen hatte, und wo allein echte und unverfälschte Belehrung zu finden war (vergl. בעיר Kap. VIII, 10.); so habe ich erst den vollen und den in aller Rücksicht bestimmten Sinn des Verfassers gefunden: ich sehe ein, daß er seinen Zeitgenossen eine Abneigung gegen die eitle Vielwisserey der Heiden und ihr unsinniges Betragen, und dafür Liebe für ihre väterliche Religion und Sitte beybringen will. Man schließe daraus, wie unendlich schwer es ist, die Bibel zu erklären, und wie viele Versuche miß-

mißlingen müssen, bis man die verborgene Wahrheit findet. Wirklich ist dieß der dritte Versuch, den ich über die so eben erklärte Stelle Kap. X, 15. wage. In meiner Uebersetzung gab ich: Der Thor arbeitet bis zur Entkräftung: denn er weiß nicht, zu Hause zu gehen. Dieser Satz schien mir in der Folge zu unbedeutend zu seyn, und noch weniger in den Context zu passen: ich erklärte also in meinen Anmerkungen das fruchtlose und schwächende Bemühen des Thoren nach Hieronymus und Olympiodorus Auslegung von der unnützen Anstrengung der heidnischen Gelehrten, die Zukunft, oder der Dinge ersten Grund zu wissen, und legte in den schwierigen Satz den Sinn: Weil er nicht weiß, zum Judenthume überzugehen. Die leichteste und natürlichste aller Erklärungen, wenigstens nach meinem jetzigen Gefühle, verbarg sich mir am längsten, und konnte nur vielleicht durch so viele Fehlversuche gefunden werden. Bey

Bey der Erklärung der biblischen Bücher ist also die wichtigste Untersuchung immer diejenige: In welches Zeitalter gehört das Buch? Was hat uns die Geschichte von dieser Epoche aufbewahrt? Finden sich in dem Buche keine Spuren von derjenigen Denkart, die damahl die herrschende war? Keine Anspielung auf Thatsachen, die in dieser Periode vorfielen? Wie verhält es sich zu andern Büchern, die in demselben Zeitraume verfaßt worden sind? Was war der Zweck des Verfassers? Was etwa Bedürfniß der Zeit? Welches war damahl die politische und religiöse Lage der Nation? Welches ihr Verhältniß zu andern Staaten? u. s. w. Aus diesen Untersuchungen muß sich Licht über das Ganze ergießen, oder alle Hoffnung, das Dunkel aufzuhellen, ist für immer dahin.

Diesen Weg habe ich bey gegenwärtigen Untersuchungen eingeschlagen. Mit der Ent-

deckung, daß Gräcismen im Prediger vorkommen, daß folglich die Erscheinung desselben in die spätesten Zeiten der jüdischen Staatsverfassung herabsinke, schloß sich mir auf einmahl ein ganz neuer Horizont auf, und meine Untersuchung drang in ein noch nie besuchtes Land ein, ihr Glück zu machen. Eine Bemerkung führte mich zu der andere über. Der philosophische Anstrich der Rede des Predigers, selbst die Form derselben nach den Regeln der Kunst, Spuren der verschiedenen Systeme der griechischen Schulen, die Annäherung einzelner Sätze an die Pharisäer und Sadducäer Lehre führte mich zu immer neuen Bemerkungen fort, und endlich auf die Resultate hin, die ich hier den Gelehrten zur Prüfung und Berichtigung vorlege. Die Erklärungen des Hieronymus und Olympiodorus haben mir hierin ungemein wichtige Dienste gethan, und ich hätte ohne die von ihnen gegebenen Winke manchen individuellen

viduellen Zug, der durch die zu große Entfernung unkenntlich geworden war, und sich im Allgemeinen verloren hatte, gar nicht entdecken können. Diese beyden Commentatoren lasen dieses Buch noch ganz im Geiste seines Zeitalters, ob sie es gleich Salomo beylegten, und die Ueberlieferung hat ihnen noch die schönsten und wahresten Auslegungen in die Feder dictirt. Man sehe nur Hieronymus Anmerkung zu Kap. VIII, 10: Olympiodors Erklärung von Kap. XII, 12, und vorzüglich, was ich aus beyden in meinen philologischen und kritischen Noten zu Kap. X, 1--16. nachgetragen habe.

Ich ward zu spät mit diesen trefflichen Commentarien bekannt, als daß ich davon bey der Ausgabe meiner Uebersetzung und Erklärung hätte Gebrauch machen können. Ich fand mich durch sie veranlaßt, manche Erklärungen, die ich ehemahls gegeben habe, theils zu berichtigen, theils ganz zurücke zu nehmen. Stellen,

en, die entweder schöne Gedanken enthalten und zur Bestättigung desjenigen dienen, was was ich gesagt habe, oder die durch feine und treffende Blicke den verborgenen Sinn des Predigers ahnden lassen und finden helfen, habe ich ausgehoben, und als eine schätzbare Ausbeute in meinen philologischen Bemerkungen mitgetheilt. Man wird mir aus dieser Ursache die häufigen Auszüge aus denselben zu gut halten; besonders da sie uns von dem fast mißkannten Werthe der gelehrten Bemühungen der alten Kirchenväter von neuem überzeugen, und gewiß keinen unwichtigen Beytrag zur künftigen Bearbeitung des Predigers enthalten.

Meine Behauptung, daß der Verfasser dieses Buches in der griechischen Philosophie wohl bewandert gewesen sey, und ursprünglich griechisch gedacht habe, ist vielmehr Resultat des Ganzen, als einzelner Stellen: Es ist gewiß ein günstiges Vorurtheil für einen Versuch,

wenn er durchaus und bey jeder einzelner Schwierigkeit leichten und befriedigenden Aufschluß giebt, und sogar auf die Quelle der Dunkelheit jedes Mahl hinweist. Der Stellen, auf die ich übrigens meinen Hauptbeweis einschränke, sind im Grunde nur wenige: und auch hier wird es auf das zufällige Gefühl des Lesers ankommen, meine Bemerkungen wahr oder unwahr zu finden. Ich verfolgte größten Theils die Analogie der griechischen Sprache: denn sie schien mir ungemein wichtigere Dienste zu leisten, als diejenigen sind, die die ältern Bearbeiter des Predigers den orientalischen Dialecten abgewinnen konnten.

Wenn ich das Entstehen der Pharisäer und Sadducäer Sekte von den unter den Griechen herrschenden Systemen der Stoiker und Epikurer ableite; so will ich nicht soviel sagen, daß die Juden die Lehren dieser beeden Schulen bis auf den unbedeutendsten Satz nachgebethet haben.

en. Sie scheinen blos unter dem Ansehen einiger großen Männer, die Einfluß auf die Denkart ihrer Zeitgenossen hatten, die Hauptsätze derselben angenommen zu haben, die dann jede Partey nach ihrer Art mit der väterlichen Religion, soviel es thunlich war, in Uebereinstimmung zu bringen suchte. Es war auch dieß nicht nothwendig: durch blosen Umgang mit Griechen konnten den Juden in Hinsicht dessen, was Hauptzweck des Lebens seyn müsse, so viele und verschiedene Kenntnisse mitgetheilt werden, als vonnöthen waren, um eine so auffallende Trennung unter ihnen zu verursachen, als jene der Pharisäer und Sadducäer ist. Wir stoßen hier auf eine Lücke in der Geschichte, die für die Bibelkunde die nachtheiligsten Folgen hat. Die Geschichte schweigt so ganz von dem Einflusse, den die griechische Litteratur auf die religiöse Denkart der Juden seit Alexanders Zügen hatte; und wie merkwürdig müßte uns

nicht die nähere Kenntniß desselben seyn? Wie viel Aufschluß würden dadurch nicht nur die spätern Bücher des A. T., sondern auch die Schriften des N. T. erhalten? Wer hierüber mit Beyhilfe der Conjectural-Critik (denn anders wird es wohl nicht möglich seyn) Licht verbreitet, hat unstreitig mehr für die Erklärung der Bibel gethan, als vielleicht alles, was in neuern Zeiten für sie geschehen ist.... Ich traute mir nicht zu, dasjenige, was ich darüber gesammelt habe, bekannt zu machen: denn es ist zu unvollständig, und ich habe mir selbst noch nicht Genüge gethan.

Meine kritischen und philologischen Bemerkungen sind zu einer Größe angeschwollen, die ich selbst nie gewünscht habe. Die Ursache liegt zum Theile in der Schwierigkeit so vieler dunkeln Stellen, und zum Theile in dem neuen Wege, den ich betreten habe, sie zu heben: ich ward dadurch in die Nothwendigkeit versetzt,

mich

mich in manche grammatikalische Erörterungen einzulassen. Man wird jedoch die Weitschweifigkeit derselben sehr verzeihlich finden, wenn sie nur größten Theils richtig sind: sind sie dieses nicht; so wäre schon ein Bogen zu viel, und alle Entschuldigung vergeblich. Um nicht noch mehr schreiben zu müssen, enthielt mich sorgfältig der gelehrten Eitelkeit anderer Erklärungen der Länge und Breite nach anzuführen und zu beurtheilen.

Ich habe mich zur Erklärung des Predigers keiner andern Hilfsmittel bedient, als der Uebersetzungen der Alten: ich fand zu meinem Erstaunen, daß sie noch so wenig benutzt sind, und daß man oft in unsern Zeiten zu syrischen und arabischen Wörterbüchern seine Zuflucht genommen hat, wo die LXX. oder die Fragmente des Aquila und Symmachus schon lange den erwünschtesten Aufschluß gegeben haben.

So wichtig mir die Arbeiten der ältesten

Uebersetzer in dieser Hinsicht waren; so unzuverläßig fand ich sie im kritischen Gebrauche. Alle die verschiedenen Lesarten, die sie darbieten, sind meistens nur eben so viele verunglückte Versuche, den Text aufzuklären, sogar oft nur Conjecturen; doch befolgen sie meistens eine richtigere Verseabtheilung, als diejenige ist, die die Masorethen einzuführen für gut befunden haben... Ich blieb also dem masorethischen Texte größten Theils getreu, und spürte dagegen sorgfältig dem Ursprunge und der Geschichte der abweichenden Lesarten in den Versionen nach: nur in einigen wenigen Stellen fand ich es für nöthig, ihrem Zeugnisse beyzutreten. So lese ich nach den LXX. Kap. II, 25. ממנו. Kap. V, 16. ואבל. Kap. VI, 5. habe ich nach ἀναπαυσεις נחורת vorgeschlagen; aber ich folge nunmehr der gewöhnlichen Lesart und übersetze: Και οὐκ ἐγνω την ἀναπαυσιν *),

την

*) Ich fand ein Fragment von Mimnermus Elegien,

τὴν τȣτȣ (τȣ ἡλιȣ) μετα την (ἐκ της, מ) ἐκεινȣ (τȣ σκοτȣς): Die Fehlgeburt kennt das Ausruhen der Sonne nach jenem der

** 4 Finster-

gien, das diese Rede- und Vorstellungsweise vollkommen bestättigt. Es ist schön, kurz und nicht in allen Ausgaben anzutreffen; darum mag es hier Platz haben.

Ἠελιος μεν γαρ πονον ἐλλαχεν ἡματα παντα
Ὀυδε ποτ᾽ ἀμπαυσις γινεται ὀυδεμια
Ἱπποισιν τε και αὐτῷ, ἐπει ῥοδοδακτυλος ἠως
Ὠκεανον προλιπȣσ᾽ ȣρανον ἐισαναβῇ.
Τον μεν γαρ δια κυμα φερει πολυηρατος ἐυνη
Κοιλη, Ἡφαιςȣ χερσιν ἐληλαμενη
Χρυσȣ τιμηεντος, ὑποπτερον ἀρκον ἐφ᾽ ὑδωρ
Ἑυδονθ᾽ ἁρπαλεως, χωρȣ ἀφ᾽ Ἑσπεριδων
Γαιαν ἐς Ἀιθιοπων, ἱνα οἱ θοον ἁρμα και ἱπποι
Ἱςασ᾽, ὀφρ᾽ ἠως ἠριγενεια μολῃ.
Ἐνθ᾽ ἐπεβη ἑτερων ὀχεων ὑπεριονος ὑιος.

Aufgefordert von der Morgenröthe, die den Himmel bestiegen hat, tritt die Sonne muthig ihre Laufbahn an, und verrichtet ohne auszuruhen ihr Tagewerk, bis sie ermüdet sich in ihr Schlafengemach herab senkt. Hephästion hat es ihr aus gediegenem Golde zubereitet, und es

trägt

Finsterniß nicht, das ist, sie kennt nicht den Wechsel zwischen Tag und Nacht --- Kap. VIII, 1. lese ich mit der Vulgata ישנא in Piel und leite es von שנה ab. Kap. X, 1. bringe ich מעט an seine erste Stelle zurück, und verbinde es mit מחכמה --- Kap. VIII, 10. XII, 6. folgte ich dem Ctiph; aber Kap. IX, 4. ziehe ich das Keri vor. Kap. VI, 5. IX, 4. fand ich die Verseabtheilung der Masorethen fehlerhaft. Kap. V, 10. muß das Makkeph zwischen אם und ראות ausgestrichen werden. Kap. X, 10. muß man, wenigstens in Gedanken, ein Scheva in כ des Wortes הכשיר und an die Stelle des Zere unter dem י ein Chireck setzen. --- תנח VII, 18. XII,

6.

trägt sie schlafend durch die Fluthen des Oceans in das Land der Aethyopier, (denn

'Αιθιοπας τοι διχθα δεδαιαται, ἐσχατοι ἀνδρων

'Οι μεν δυσομενȣ ὑπεριονος, ὁι δ' ἀνιοντος,

wie Homer Odyss. α. 24. 25.) wo neue Ross' und Wagen die Ankunft der Aurora erwarten.

6. und יניח Kap. X, 4. muß von נוח abgeleitet werden, und sollte folglich mit Kametz punktirt seyn. Dieß sind die wenigen Berichtigungen, derer der Text unserer gewöhnlichen Ausgaben zu bedürfen scheint.

Die Abtheilung in Verse und Kapitel ist auch nicht immer die beste, und sogar an einigen Stellen der Exegese lange hinderlich gewesen. Kap. VIII. sollte der erste Vers das vorhergehende Kapitel schließen. Kap. X. gehört die erste Hälfte des ersten Verses offenbar zur zur letzten Hälfte des letzten Verses des neunten Kapitels. Kap. IX, 4. enthalten die Worte: כי מי אשר יחבר אל כל מתים, die Ursache des vorhergehenden Satzes, und dürfen also nicht davon getrennt werden: Alsdann sterben sie, sagt der Prediger: denn wer kann ewig leben? Dieß ist doch das natürlichste; ob ich gleich noch in meinen Anmerkungen eines andern Sinnes war. Mit יש בטחון fängt ein neuer Absatz an.

Ich

Ich wünschte, der Prediger wäre in folgende größere Abschnitte abgetheilt. Das erste Kapitel ist ein für sich bestehendes Stück, und wie der Eingang zur folgenden Abhandlung anzusehen. Die Kapp. II. III. IV. V. VI. v. 9. gehören zusammen. Die Verse 10--12. des sechsten Kapitels sollten auf das genaueste mit dem Kap. VII. verbunden seyn; nun läuft die Rede des Predigers wieder bis Kap. XII, 8. in einem fort. Die übrigen Verse dieses Kapitels 9--14. enthalten den Schluß des Buches. --- --- Die geringern Zwischenabtheilungen werden jedes Mahl durch die Verschiedenheit des Inhalts bestimmt.

Während dem ich meine philologischen und kritischen Noten noch einmahl überarbeitete; ward ich selbst mancher gemachten Mißgriffe gewahr, und fand auch oft etwas Neues, was ich zuvor übersehen hatte. Ich bitte, meine Leser möchten den Widerspruch, der dadurch

zwischen

zwischen meiner Uebersetzung und den Untersuchungen entstand, oder vielmehr die Verschiedenheit der da und dort vorgetragenen Erklärungen nicht beleidigend finden. Bey Arbeiten dieser Art läßt es sich wohl nicht anders erwarten: ich hätte entweder aufhören müssen zu forschen: oder es wäre unbescheidene Prätension, wenn ich gefürchtet hätte, nach erlangter besserer Einsicht meine vorigen Ueberzeugungen öffentlich aufzugeben. So habe ich in meiner Uebersetzung, um nur unter vielen ein Beyspiel zu geben, גם in dem Contexte, wie Kap. II, 24. III, 13. u. s. w. allezeit durch aber gegeben: nunmehr bin ich vollkommen überzeugt, daß es überall die Bedeutung auch habe. Essen und trinken ist nicht nur an sich gut, sagt der Prediger, sondern es ist auch Gabe Gottes: man darf sich also ohne Bedenken, läßt er den Leser schließen, Speise und Trank behagen lassen. Der Prediger mußte

diesen

diesen neuen Beweggrund hinzusetzen; weil er es mit scrupulösen Leuten zu thun hatte: vergl. Kap. IX, 7. und was ich Seite 134--136 gesagt habe.

Daraus entstand zufälliger Weise ein Vortheil, den ich den Käufern dieser Untersuchungen nicht verschweigen darf. Ich denke, wer sie besitzt, dürfte zum gelehrten Gebrauche meiner Uebersetzung und Erklärung füglich entbehren können.

Und nun noch ein Wort, und dann schließe ich. In eben diesen Erklärungen muß Seit. 62. Z. 15. himmlische Weisheit anstatt heimliche Weisheit gelesen werden. Ich weiß nicht, wie es kam, daß sich dieser Druckfehler einschlich: ich würde aber hier keine Erwähnung desselben gethan haben, wenn er nicht Sinn des Satzes entstellte.



Erste Untersuchung.

Anzeige der Schwierigkeiten, welche mit der Bearbeitung der biblischen Bücher verbunden sind.

§. 1.

Schwierigkeiten, die alle biblische Bücher gemein haben.

Ehe ich zu den Untersuchungen übergehe; so erlaube man mir, von den Schwierigkeiten zu reden, welche ich bey der Uebersetzung und Erklärung des Predigers gefunden habe. Einige hat er mit allen Büchern des A. T. gemein, andere sind ihm ganz besonders eigen.

Wir haben alle diese Bücher ohne Aufschrift und Inhalts-Anzeige, oder doch nur mit einer gemuthmaßten und öfters falschen erhalten: wir kennen ihre Verfasser, den persönlichen Charakter und die äußre Lage und Umstände derselben nicht: wir kennen weder den Zweck, den sie sich bey ihren Aufsätzen vorgesteckt hatten, noch auch die Gelegenheit, die ihren schriftstellerischen Geist

weckte: und doch sind dieß eben so viele Bedingungen, ohne welche weder eine treue Uebersetzung, noch eine richtige Erklärung derselben möglich ist. —

Man irrt sich sehr, wenn man glaubt, man habe nur den hebräischen Sprachgebrauch zu studiren, um jedes biblische Buch sogleich zu verstehen. So unentbehrlich diese Kenntniß ist; so reicht sie doch bey weitem noch nicht hin, um alle Forderungen, die man an den biblischen Exegeten macht, zu erfüllen: alles Bemühn des geübtesten Sprachkenners wird immerhin fruchtlos seyn, wenn er nicht zugleich die Geschicklichkeit besitzt, die Hauptvorstellung des Verfassers aus der Menge seiner Nebenvorstellungen herauszuheben, das Mannigfaltige unter eine Einheit zu bringen und den Zweck und die Absicht desselben zu entdecken; kurz, wenn er die Kunst nicht erlernt hat, den in den todten Buchstaben und Wörtern schlummernden Geist des Verfassers zu beschwören. Sprachkunde allein lehrt höchstens, wie man von einer gewissen Sache denken müsse; aber sie bestimmt uns den Gegenstand nicht selbst: und bestimmte sie diesen auch; so lehret sie nicht, von welchem Standpunkte aus er betrachtet werden müsse, um den Sinn des Verfassers nicht auch hier noch zu verfehlen. Dieß alles gehört dazu, um die heiligen Bücher gründlich und richtig zu erklären. Wir müssen sie als Fragmente ansehen, die

uns

uns das erblaßte Alterthum ohne Einleitung, ohne Nachricht, ohne Belehrung über Zeit, Ort, Absicht und lokale Verhältnisse in die Hände giebt. Wir fragen es umsonst um Aufschluß; nur die leisen Töne der Antwort wallen zu uns herüber: Ließ und finde selbst, und dann eine unerbittliche Stille.

Wirklich bleibt uns nichts anders, als dieses, übrig, wenn wir sie verstehen wollen. Wir müssen diese Blätter sorgfältig sammeln, aufmerksam lesen und wieder lesen: müssen die einzelnen Erscheinungen auffassen, vergleichen, ordnen, und dieß Geschäft so lange fortsetzen, bis uns eine Bemerkung ins Auge springt, die alles erklärt: bis sich uns eine Vorstellung darbeut, die alle übrige unter sich enthält, und ein Zweck sich entdeckt, durch den alles Heterogene in schwesterliche Eintracht zusammen tritt. Wir müssen sie wie verwelkte Blumen mit vorsichtiger Hand ergreifen und die Züge ihrer jugendlichen Schönheit unter ihrer Todtenblässe hervor suchen: wir müssen den Platz ausspähen, welchen sie einst unter andern Blumen der Jahreszeit, in der sie blühten, einnahmen, und dem Geschmacke und der Absicht des Gärtners, der sie pflanzte und erzog, nachsinnen, wenn uns gleich sein Name auf ewige Zeiten verloren gegangen seyn sollte: wir müssen ihre verblichenen Reize aufzufrischen suchen, und die zerrütt-

 eten

eten Theile wieder herstellen, um sie der Nachwelt zu retten. Dieß ist der Exeget den Büchern der Bibel und ihren Verfassern schuldig.

Aber einem solchen Unternehmen dämmt sich eine Hinderniß nach dem andern entgegen. Die wenigsten dieser Bücher, vielleicht kein einziges, sind systematisch abgefaßt: sie gleichen mehr oder weniger rhapsodischen Sammlungen, um deren einzelne Theile ein sehr loses Band, oft noch nachlässig gewunden ist. Hier findet man selten Ordnung im Vortrage, selten eine schöne Verbindung einzelner Sätze: und wie ließ sich dieß wohl von jenem Zeitalter und einer Nation erwarten, die erst anfieng, sich aus dem Stande der Kindheit zu erheben? Hier ein abgerissener Gedanke, der erst nach einem langen Einschiebsel wieder fortgesetzt wird: dort eine hingeworfene Behauptung, derer Grund schon im vorhergehenden berührt ward: bald wird das nämliche wiederhohlt: bald die Art des Vortrages auf ein Mahl verändert: du suchst überraschende Wendungen und leichte Uebergänge von einem Gegenstande zum andern umsonst, umsonst eine Verbindung einzelner sich unmittelbar folgender Sätze. Der Exeget muß erst die rohen und gleichsam auf einen Haufen hingeworfenen Materialien auseinander lesen: muß jedes einzelne Stück an Ort und Stelle bringen und daraus ein symmetrisches Ganze

zu-

zusammen setzen: muß sich mit der Denk- und Schreibart seines Autors bekannt machen, und erst einen Satz aus den andern, eine Redensart aus der andern erklären: muß die getrennten Theile sich näher bringen, Gedanken, die sich durch Versetzung fremd geworden sind, vertraut machen, und ihre Beziehung zu den Hauptzweck aufsuchen, ehe er etwas Erträgliches leisten kann.

Dieß Geschäft, so mühsam es an sich schon ist, wird noch durch die Entfernung des Zeitalters, und die Verschiedenheit des Himmels, den ein solches Werk zuerst erblickt hat, ungemein erschwert. Die Lebensweise der Vorwelt, ihre Art die Dinge anzusehen, zu beurtheilen, und sich darüber auszudrücken, wie weit steht sie von der unsrigen ab? Ihre Traditionen und Gewohnheiten, ihre Staatsverfassung und Erziehung, wie verschieden von den unsrigen? Ihre religiösen Grundsätze und sittlichen Bedürfnisse, ihre Zweifel und Vorurtheile, wie fremde sind sie uns geworden? Und doch hat alles dieses mehr oder weniger Einfluß auf die Gesinnungen und Grundsätze eines Schriftstellers, auf die ihm eigene Weise zu denken und zu schreiben. Kann es uns so leicht möglich werden, wie ein Zeitgenoß ihre Schriften zu lesen, und sich so ganz in sie hinein zu denken? Wie groß ist nicht die Gefahr sie zu mißdeuten? Wie stark die

Versuchung, ihnen unsre Gedanken aufzudringen?

Eine neue Schwierigkeit liegt in der Sprache, worin diese Bücher verfaßt sind. Ich rede nicht davon, daß uns die wahre Bedeutung vieler hebräischen Wörter zu Grunde gegangen sey, wenigstens nur durch die glücklichste Vergleichung verwandter Dialecte sowohl, als der von den alten Uebersetzern gegebnen Erklärungen wieder gefunden werden könne. In dieses Dunkel der biblischen Litteratur hat man in neuern Zeiten sehr viel Licht gebracht, mehr als man hätte vermuthen sollen: ich rede von der Armuth der Sprache, die eine gewisse Verworrenheit der Begriffe zur unvermeidlichen Folge haben muß. Hat eine Sprache wenige Wörter, und die Bildung einer Nation soll nicht im ersten Keime ersticket werden; so müssen Männer aufstehen, die entweder mit ihrem schöpferischen Geiste neue Wörter bilden, oder neue Begriffe mit den alten verbinden lehren, oder endlich fremden Wörtern mit kluger Auswahl das Bürgerrecht in ihrer Sprache ertheilen. Jenes Glück hatte die hebräische Sprache nicht: in dem Alter, wo sie blühte, war sie des Reichthums nicht bedürftig, und später hin hatte sie die Männer nicht, die sie bereichern konnten: ihre Schriftsteller suchten ihr in dieser Epoche nur auf den letztern Wegen nachzuhelfen, um mit den Fortschritten der Geistes-Cultur

einiger Maßen gleichen Gang halten zu können. Von der Einführung fremder Wörter werde ich in der Folge zu reden Gelegenheit haben. Wie viele Bedeutungen mußte nicht oft ein Schriftsteller, den sein Genie weit über seine Zeitgenossen erhob, oder der sich fremde Gelehrsamkeit eigen zu machen gewußt hatte, wie viele Bedeutungen mußte er nicht oft einem einzigen Worte geben? Wie oft mußte er verwandte Begriffe mit dem nämlichen Tone bezeichnen, um sich ausdrücken zu können? Wie oft die Grundbedeutung beugen, erweitern oder einschränken, um seinen Sinn nur einiger Maßen zu kopieren? Und wenn wir nun das feine Band, das diese verschiedene Bedeutungen zusammen hielt, nicht mehr entdecken können, welche Verworrenheit, welches Mißverständniß muß dadurch nicht erregt werden? Wie räthselhaft und unerklärbar muß nicht für uns mancher Satz werden? In dem einzigen Prediger, wie viele Dunkelheiten haben nicht die Wörter: חכמה, הבל, מצא, טוב u. s. w. verursacht? Ich möchte fast sagen, hierin liege die Ursache, warum er so sehr mißdeutet und verketzert, überhaupt so unglücklich erklärt worden sey. Unsere philosophische Exegeten haben schon lange aufmerksam auf diese Schwierigkeit gemacht, die der hebräischen Sprache mehr als jeder andern eigen ist: sie haben die glücklichsten Versuche angestellt, die verschiedenen Be-

deutungen eines Wortes auseinander zu entwickeln; aber noch wird ihr Beyspiel nicht allgemein befolgt. Man schlägt mit weniger Mühe in Wörterbüchern und Uebersetzungen nach, als daß man erst den Sinn durch mühsame Vergleichung mehrerer Stellen ergründen sollte.

§. 2.

Schwierigkeiten, die dem Prediger ganz besonders eigen sind.

Ich wollte bisher nur von den allgemeinen Hindernissen reden, die sich dem Bearbeiter biblischer Originale entgegen stämmen, und habe, ohne es selbst zu wissen, am eigentlichsten von den Schwierigkeiten gesprochen, die sich mir in der Erklärung des Predigers Schritt vor Schritt entgegen geworfen haben. Alle die angeführten Ursachen scheinen in diesem Buche zusammen gewirkt zu haben, um es uns entweder auf immer zu verschließen, oder doch durch veranlaßten Verdacht gegen seine Orthodoxie unbrauchbar zu machen. Einmahl wenigstens war schon das Urtheil der Verdammung über dasselbe gefällt, und nur eine kabbalistische Grille hat es noch von der Vernichtung retten können. Dafür machte die Erläuterung und Rechtfertigung desselben in der Folge christlichen Auslegern um so mehr Mühe; und doch hat man, wie ich sehe, weder allen Zweifel heben,

en, noch aller Klage über seine Dunkelheit abhelfen können.

Je weiter ich Anfangs las, desto weniger schien ich zu verstehen, und ich war zu Ende gekommen, ohne einen Stral gefunden zu haben, der mir das heilige Dunkel aufhellte. Nach einer grammatischen Schwierigkeit stieß ich auf eine dogmatische, und hatte ich eine hinweg geräumt; so erhob sich eine andre wieder: ich traf eine ganz neue Sprache an, die ich noch nicht gehört zu haben glaubte, traf fremde Bindewörter, ungewöhnte Redensarten und Constructionen an: ich sah mich vom Parallelismus, der sonst der Exegese so wichtige Dienste leistet, verlassen, oder fand ihn doch seltener, und dieß unglücklich, wenigstens nicht verläßig beobachtet: mit ihm schien mir alle Schönheit der Sprache verloschen zu seyn, und es kam mir vor, als sey ich aus Eden in ein wüstes und unangebautes Land versezt, als ich nach schönern Büchern der Bibel zum Prediger übergieng. Ich konnte lange kein Ganzes aus den heterogenen Theilen machen, und weder die Absicht des Predigers noch einen Werth, und ein Intresse an seiner Rede finden.

Ich suchte Belehrung bey den Scholiasten und Commentatoren; allein sie gaben mir weder Aufschluß, wie ich ihn hätte wünschen mögen; noch konnten mich die Antworten auf die Fragen befriedigen, welche

ich an sie gestellt hätte. Jene, die Scholiasten, verfolgten jedes einzelne Wörtchen des Predigers bis auf den letzten Bestandtheil: diese überladen seine Lehren mit Erklärungen nach allen möglichen Sinnesarten: beyde machten ihn unkenntlich und er verlor nothwendiger Weise bey einer solchen Behandlung viel mehr, als er gewinnen konnte. Diese schöne Blüthe orientalischer Weisheit mußte alle Annehmlichkeit des Geruches, alle Reize der Farbe, alle Schönheit ihres zarten Baues einbüßen, nachdem man sie in ihre einzelne Elemente zerlegt, oder unter dem Schutte müßiger Gelehrsamkeit vergraben hatte. Es war aber auch diesen Herrn um nichts weniger zu thun, als die Schönheiten des Predigers zu entwickeln, seine tiefe Weisheit zu entfalten, seine wohlwollende Vorschriften zu enthüllen, und anwendbar auf das gemeine Leben zu machen: sie waren froh, wenn es ihnen gelungen zu seyn schien, ihn von Irreligion und Epikurismus frey gesprochen zu haben.

Ich sah mich also größten Theils mir selbst überlassen: ich fühlte die Nothwendigkeit den Prediger von neuem zu studiren, ihm selbst seinen Sprachgebrauch und seinen Ideengang abzulernen, eine ganz neue Anordnung und Trennung der Theile zu versuchen, und wo aller weiterer Fortgang gehemmt zu seyn schien, eine neue Bahn zu brechen. In wie weit mir mein Versuch ge-

lungen

lungen sey, mögen meine Leser beurtheilen: die Aufzählung der damit verbundenen Schwierigkeiten mag meine Apologie seyn, wenn sie Ursache finden sollten, mit meinem ersten Versuche nicht so ganz zufrieden zu seyn.

Zwote Untersuchung.

Titel des Buches.

§. 1.

Die neueste Hypothese darüber.

Die Aufschrift Koheleth hat das Buch von seinem Verfasser, der sich an mehreren Stellen mit diesem Namen bezeichnet, selbst erhalten. Man stritt sich lange über die sonderbare Form und Bedeutung dieses Wortes, bis in neueren Zeiten einige Gelehrte dieß Räthsel durch eine sinnreiche Hypothese gelöst zu haben glaubten.

Man ward nämlich aus Reisebeschreibungen mit den gelehrten Gesellschaften der Morgenländer bekannt: die Sitte der Araber, sich bey solchen Zusammenkünften mit witzigen Sprüchen zu unterhalten, oder über philosophische Gegenstände einander ihre Gedanken mitzutheilen, mußte abendländischen Lesern um so mehr auffallen, je mehr sie mit der Einrichtung unsrer Akademien Aehnlich-

keit

keit hatte: sie durfte nur einem Gelehrten, der eben dieß Buch bearbeitete, vor Augen kommen, um sogleich die Vermuthung zu erregen, Koheleth bezeichne eine von Salomo gestiftete Akademie, die die Sprüche ihres angebetheten Präsidenten und ihre eigne Arbeiten von Zeit zu Zeit herausgegeben habe. Die Ableitung des Wortes von קָהַל, versammeln -- die weibliche Endung -- die Wahrscheinlichkeit, daß Salomo die gelehrtesten Leute seines Zeitalters an sich gezogen habe -- der ähnliche Ursprung einiger uns bekannt gewordener arabischer Werke -- die Leichtigkeit, manche Erscheinungen des Buches zu erklären, alles schien diese Meinung zu empfehlen.

Man könnte zur Bestättigung dieser Hypothese hinzusetzen: Sind nicht auch andere Bücher der Bibel auf ähnliche Weise entstanden? Was sind Job? Was sind die Sprüchwörter Salomos? Zeigt nicht die ganze Einrichtung des ersten, daß bey den Hebräern Zusammenkünfte der Gelehrten, freye Untersuchungen über wichtige Gegenstände und Dispüte im Gange gewesen sind? Was sind die Sprüchwörter anders, als eine Sammlung von Denksprüchen, an denen nicht nur Salomo, sondern noch verschiedene Weise, die sich an ihm angeschlossen hatten, Antheil haben? Könnte dieß der Fall nicht auch beym Prediger seyn? Woher sonst die Verschiedenheit des Stiels in

einem

einem so kleinen Buche? Und bestättigt nicht überdieß eine jüdische Sage, die der Talmud aufbehalten hat, diese Meinung einiger Maßen? Im Baba bathra K. I. heißt es zum wenigsten, Ezechias und seine Gesellschaft habe Isaias, die Sprüchwörter, das hohe Lied und den Prediger verfaßt.

Dessen ungeachtet hat diese Erklärung nicht allgemeinen Beyfall erhalten können. Man versuche es nur ein Mahl, Anwendung von ihr zu machen, um zu sehen, wie wenig sie befriedige. Wie seltsam klingt nicht gleich Anfangs die Aufschrift des Buches, die doch höchst wahrscheinlich vom Verfasser selbst herrührt, Rede des, oder der Koheleth, des Sohnes Davids und Königs zu Jerusalem, wenn man unter Koheleth eine Akademie verstehen will? Ist es nicht offenbar, daß unter Koheleth ein Sohn Davids verstanden werden müsse? Oder müßte es nichts heißen, Rede der Akademie einer Tochter Davids, בת דויד? Dann aber hätte nicht Salomo, sondern David diese Akademie gestiftet, und das Buch müßte als Werk von ihm und nicht als Werk von Salomo angesehen werden. -- --

Ferner, wie paßt diese Hypothese zu dem Eingange des Buches, worin sich der Verfasser über seine Person, Zweck und Beruf zu schreiben näher erklärt? Koheleth fängt v. 2. selbst zu reden an, Alles ist eitel u. s. w. und spricht in diesem Tone ununterbrochen

en

en bis zum v. 12 fort. Ohne irgend ein Merkmal, daß mehrere Personen in der Rede wechseln, heißt es hier, Ich Koheleth bin König über Israel u. s. f. Scheint es nicht, daß Koheleth, die bisher redende Person, die noch unbekannt war, nähern Aufschluß von sich geben, daß sie sich als Davids Sohn bezeichnen wollte? Wer fühlt den Zwang nicht, wenn man den natürlichen Lauf der Rede aufhalten und in einer Apostrophe übersetzen wollte, Ich, o Akademie, war König zu Jerusalem? Wie oft wiederhohlt nicht Davids Sohn durch das ganze Buch, was Koheleth im Anfange sagte? Und wie käme es, daß man fernerhin keine ähnliche Spur mehr von einer solchen Anrede wahrnehmen könnte?

Je weiter man fortliest, in desto mehr Schwierigkeiten sieht man sich verwickelt. Kap VII. sagt Salomo: Ich fand ein neues Uebel, eine Buhlerinn; aber klugen Rath, ihren Nachstellungen zu entgehen, fand ich nicht: nur dieß entdeckt' ich, sagt Koheleth, da ich nachsann, ihn zu finden, ohne bisher meinen Zweck erreichen zu können, nur dieß entdeckt' ich, u. s. w. Welch ein ungewöhnlicher Absprung der Rede, wenn man hier auf einmahl wieder die Akademie einschieben und sie ihrem Stifter die Worte aus dem Munde nehmen lassen wollte? Ist nicht der Redner, der v. 26 von sich in der ersten Person spricht, der nämliche, der sich

v.

v. 27, 28. mit dem Namen Koheleth beleget? Ist nicht vom nämlichen fruchtlosen Bemühen, Weisheit zu finden die Rede? Ist es nicht ein Gedanke, der in dieser ganzen Stelle ausgeführt wird? Ich enthalte mich noch mehr Grunde aufzusuchen, diese Meinung zu widerlegen: selbst die Vordersätze, auf welchen sie beruht und die einigen Schein von Wahrscheinlichkeit auf sie werfen, sind nicht von der Art, daß sich nichts gegen dieselbe einwenden ließe.

§. 2.

Erklärungen der Alten über Koheleth.

Es bleibt uns also nichts übrig, als die Etymologie des Wortes Koheleth zu forschen, um vielleicht darin den Grund zu finden, warum sich Salomo mit diesem Namen benannt habe. Vom Alterthume haben wir drey Uebersetzungen erhalten. Symmachus übersetzt Kap. XII, 10. παροιμιαςης und nahm, wie es scheint, mehr Rücksicht auf den Context oder den Inhalt des Buches selbst, als auf die Wurzelbedeutung des hebräischen Ausdruckes. Die Alexandrinische Version und Aquila scheinen sich genauer an dieselbe gehalten zu haben: jene giebt קהלת durch Εκκλησιαςης, Prediger, dieser durch συναθροιςησ, Sammler: beyde sahen auf die ursprüngliche Bedeutung von קהל sammeln,

eln, zurücke. Jede dieser zwo Meinungen hat in den neuern Zeiten ihre angesehene Vertheidiger gefunden. Grotius und Herder in seinen Briefen das Studium der Theologie betreffend traten auf Aquilas Seite: und wirklich scheint eine Stelle des Buches selbst, Kap. XII, 11. die Vermuthung zu begünstigen, daß das Buch aus einer Sammlung von Sprüchen alter Weisen entstanden sey, und daß sich der Verfasser aus dieser Ursache Koheleth oder Sammler habe nennen wollen. Aber wie, wenn man die genannte Stelle mißdeutet hätte? Wie, wenn das ganze Buch, die Einförmigkeit des Stiels, der bey einer kleinen Schattirung doch immer kenntlich bleibt, wenn der sich immer gleiche Vortrag, wenn die nach einem Plane fortschreitende Ausführung des Hauptsatzes, wenn alles dem Verdachte einer Sammlung widerspräche? Wie, wenn קהל nicht einmahl von Sammlungen dieser Art, das ist, von Compilationen, gesagt würde, und einzig nur kirchliche Versammlungen bezeichnete? Dann würde diese Hypothese freylich von ihrer Wahrscheinlichkeit sehr viel verlieren, und es würde uns nichts übrig bleiben, als uns mit der Alexandrinischen Version, die wir so lange mißkannt hatten, von neuem auszusöhnen.

§. 3.

§. 3.

Die Erklärung der LXX. scheinet die wahre zu seyn.

Wirklich halte ich ihre Uebersetzung für die beste und vielleicht für die einzige wahre. Wie passend der Name Prediger oder Lehrer für den Zweck sey, den sich Salomo in diesem Buche vorgesteckt hat, wie angemessen dem Tone, im welchem er hier spricht, wie schicklich für die Form, in der er seinen Vortrag einkleidete, habe ich oben in den Erläuterungen gesagt: hier sind noch die exegetischen Gründe, die mich für diese Meinung bestimmt haben. קהל wird nur von Volksversammlungen, besonders von religiösen Zusammenkünften nach biblischem Sprachgebrauche gesagt. Man schlage alle Stellen nach, worinnen dieß Wort vorkömmt, um sich von der Wahrheit meiner Behauptung zu überzeugen. Konnte nun nicht der Mann, der die Gemeinde zusammen berief, der Redner, der hier auftrat, sie zu belehren, von קהל eben so קהלת benannt werden, wie von εκκλησια Εκκλησιαςης und von concio concionator, (denn Εκκλησια und concio sind die wörtliche und eigentliche Uebertragung von קהל) abgeleitet wird? — Und tritt nicht selbst Salomo 3. B. der Könige VIII. durch dieß ganze Kapitel als Vorsteher der israelitischen Kirche, als Prediger oder Lehrer auf? Er ruft bey der Ein-

weihung des Tempels die Große seines Reichs-
es und sein Volk zusammen, ויקהל שלמה
v. 1. Nachdem die Arche ins Heiligthum ge-
gebracht war; so wandt' er sich v. 14. zu
seinem Volke, ויסב המלך את פניו ויברך
את כל קהל und hielt eine zweckmäßige An-
rede: er kehrte sich dann hin zum Heilig-
thume und flehte zu Gott um Segen für sein
Haus und Israels Gemeinde. Konnte diese
Scene nicht einen spätern Schriftsteller auf
den Entschluß führen, Salomo als Kohe-
leth auftreten, und seiner Kirche die schönste
Lebensweisheit vortragen zu lassen? Unter
diesen Umständen, bey diesen unter dem
Volke verbreiteten Nachrichten hatte zum
wenigsten eine Rede von Salomo nichts Be-
leidigendes, nichts, das seinem Ansehen, der
Königwürde, dem Costüm seines Zeitalters
zuwider gewesen wäre; im Gegentheile die
Nation war ganz vorbereitet, Unterricht und
Belehrung von dem Weisesten ihrer Könige
anzunehmen, und gewiß entzückt, seine aus
fernen Jahrhunderten herüberwallende Stim-
me zu vernehmen.

Aber wenn nun Koheleth selbst sich als
Volkslehrer darstellte, könnten wir noch läng-
er zweifeln, die echte Bedeutung dieses Nam-
ens und die wahre Ursache dieser Benenn-
ung gefunden zu haben? Ja, lassen sie uns
aus seinem Munde vernehmen, was Kohe-
leth sey. Kap. XII, 9. sagt der Verfasser
von sich: Je weiser Koheleth ward, desto
mehr

mehr beschäftigte er sich mit dem Unterrichte des Volkes: er ersann und erwog Sittensprüche, und schrieb sie richtig nieder: er hielt diese Lehrart für die passendste: denn die Sprüche der Weisen sind wie Stachel u. s. w. Halten wir nun diese Aeußerung mit dem Zwecke, den er sich nach Kap. II, 3. vorgesteckt hatte, und mit dem Berufe, den er nach Kap. I, 13. in sich fühlte, zusammen, würden wir nicht sagen müssen, Salomo trete in diesem Buche als Koheleth auf, wenn er sich auch nicht selbst mit diesem Namen bezeichnet hätte?

§. 4.

Muthmaßung über die weibliche Form dieses Namens.

Die weibliche Form der Benennung eines Mannes und männlichen Geschäftes macht allein noch eine Schwierigkeit: wohlan ich wage einen neuen Versuch, sie zu heben. Die Bemerkung, die Michaelis in seiner syrischen Grammatik macht, daß die Amts- und Geschäftsnamen bey den Syrern weiblichen Geschlechtes seyen, lasse ich in ihrem Werthe: denn, wenn sie auch vollkommen richtig wäre; so befriedigt sie doch den Sprachforscher noch nicht: es entsteht vielmehr die neue Frage: woher hat die syrische Sprache dieß Eigenthum? Worin liegt der

letzte Grund dieser Erscheinung? Lassen sie uns auf den Ursprung der Geschlechtsbenennung in allen Sprachen zurücke gehen. Der rohe Mensch, der erste Erfinder der Sprache, gieng immer von sich aus, wenn er die Dinge, die ihn umgaben, denken und beurtheilen wollte: er hielt alles, wie sich, für belebt, legte allem eine Seele bey und dachte es sich entweder als männlich oder weiblich, nachdem er einmahl in seiner eignen Gattung den Unterschied des Geschlechtes bemerkt hatte. Was die Eigenschaften eines Weibes, z. B. Schwäche, Anmuth, Fruchtbarkeit u. s. f. an sich hatte, was so auf ihn wirkte, wie das Weib auf den Mann wirket, was in einem ähnlichen Verhältnisse mit ihm stand, oder was er sich wenigstens im nämlichen Verhältnisse zu sich vorstellte (denn auf sein dunkles Gefühl kömmt hier alles an), das bezeichnete er mit dem weiblichen Geschlechte. Städte, Länder und Inseln sind daher bey den Hebräern und Griechen weiblichen Geschlechtes, weil sich der Unkultivirte dieselbe als Töchter, oder Bräute, oder Weiber der Fürsten dachte, die sie beherrschten. Ich glaube nicht, daß es vonnöthen sey, diese Behauptung, die schon längst von allen Sprachforschern anerkannt ist, mit mehreren Beyspielen belegen zu müssen. -- --

Was ursprünglich rohe sinnliche Denkart war, das ahmte man später hin zur Zierde des Ausdruckes und des Vortrages

nach:

nach: die Fictionen alter sinnlicher Sprache streute nachher die Kunst als Blumen in ihre Versuche ein, um mit der Natur zu wetteifern, und bildete diese Zeichnungen der spielenden Phantasie, diese Produkten ihrer schöpferischen Kraft, die den bezaubernden Charakter der Menschheit an sich trugen, als die schönsten Redefiguren nach.

Konnte nun nicht eine weibliche Benennung einem Manne beygelegt werden, wenn das Geschäft, von welchem er benannt ward, sich durch Anmuth und Liebenswürdigkeit, durch Gefälligkeit und die Freude, die es in andern hervorbrachte, auszeichnete? Wenn der Anblick seiner Person und die süßen Töne seiner Stimme die nämliche Lust in allen, die ihn sahen und hörten, erregte, wie der Anblick und die Rede des Weibes? In allen Sprachen, auch in der hebräischen, werden die Nebenbegriffe der Größe, der Menge, der Artigkeit u. s. w. durch den Zusatz einer neuen Sylbe oder eines Buchstabens, oder durch eigene Formen ausgedrücket; konnte nicht auch der Nebenbegriff der Schönheit und Lieblichkeit bey den Hebräern durch die weibliche Form ausgedrückt werden?

Ich greife diese Vermuthung nicht aus der Luft. Aus welchem andern Grunde heißt wohl in den Orakeln des Isaias der Bothe, der Jerusalem die glückliche Nachricht seiner Rettung bringen soll, der Bothe, nach dem

man sich so lange sehnte, der Bothe, der Kap. XLI, 27. LII, 7. מבשר heißt und der Prophet selbst ist, aus welchem andern Grunde, sage ich, heißt er wohl Kap. XL, 9. מבשרת, als weil sich an den Gegenständen der Freude, an den Gefühlen der Wonne und den Bildern entzückender Schönheit so leicht und natürlich die weibliche Gestalt anschließt? Scheint die Stelle:

על הר גבה עלי לך מבשרת ציון
הרימי בכח קלך מבשרת ירושלים
הרימי על תיראי
אמרי לערי יהודה הנה אלהכם

nicht dadurch neue Reize erhalten zu haben, daß sie durch die weibliche Redeform, derer sie sich bedienet, die anmüthigern Züge des Weibes in die Bildung des Bothen bringt, und ihre sanftere Töne ihm in den Mund leget? Wird das Harte, das Unbändige, das Wilde, das im Charakter des Mannes liegt, nicht durch einen Zug weiblicher Endung ausgewischt, und treten nicht Sanftmuth und Güte und Holdseligkeit und Wohlwollen an ihre Stelle? Wird nicht die Furcht, die er um sich verbreitet, durch sanftes Zutrauen abgelöset, oder geht nicht die Kälte und Gleichgültigkeit, in welcher er alles läßt, durch diese Täuschung in Zuneigung und Zärtlichkeit über? Hilft die Sprache durch diesen Kunstgriff der Phantasie nicht auf, sich das schönste Ideal eines

He-

Herolds zu mahlen, ein Ideal, das man nur mit Liebe und Sehnsucht anschauen kann?

Darf ich es nun sagen, daß man vielleicht mit der weiblichen Endung des Koheleth seinen sanften und liebenswürdigen Vortrag, die Anmuth seiner Sprache habe bezeichnen wollen? Darf ich es nun sagen, daß man ihm vielleicht durch diese Benennung seine Lust habe gestehen, und die Liebe, welche man für ihn fühlte, habe ausdrücken wollen? Oder, umgekehrt, konnte er nicht selbst das Schonende und Gefällige seiner Belehrung, das Erfreuende und Beglückende seiner Rathschläge auf diese Weise anrühmen, und die Gemüther seiner Zuhörer für sich einnehmen wollen? Dürfte nicht קהלת, wie מבשרת, das Höchste und Vorzüglichste, das Liebste und Theuerste und Vollkommenste in seiner Art bezeichnet, oder dem hebräischen Ohre überhaupt lieblicher geklungen haben, als קהל und מבשר?

Dritte Untersuchung.

Der Verfasser.

§. 1.

Salomo tritt als Redner auf.

Ein Sohn Davids, ein König zu Jerusalem kündiget sich als Verfasser der Predigers an. Er nennt sich nicht mit dem Nam-

en; aber wenn Weisheit der Gegenstand des Buches ist, wem fällt nicht Salomo bey? Eine jüdische Ueberlieferung stellt zwar Ezechias auf, und die Gründe der Wahrscheinlichkeit, die Huetius *) für diese Meinung angeführt hat, sind nicht so ganz unbedeutend, wenigstens zeigen sie, daß es nicht ungereimt sey, an diesen Fürsten zu denken und sein Bild im Prediger zu finden. Unter diesem Könige schien das Glück und der Glanz des Salomonischen Zeitalters wieder aufzustrahlen: Pracht und Reichthum und Ueberfluß kehrte in Jerusalems Mauern zurücke. Von ihm wird, 4. Könige XVIII, 5. gesagt, daß ihm keiner seiner Nachfolger gleichkomme, nochmehr, daß es ihm keiner seiner Vorfahrer gleich gethan habe: so nahe drang er sich an Salomo hin, und so gefährlich ward der jugendliche Schimmer seiner Regierung dem nunmehr schwächern Scheine der Salomonischen Periode. Seine Schätze konnten sich Salomons Schätzen an die Seite stellen, und sein Eifer für Religion und Kirche war eben so einzig und ausgezeichnet, 2. Chron. XXIX. als derjenige, welcher sein großer Ahnherr bewiesen hatte. Dessen ungeachtet sind doch die Gründe für Salomo überwiegend. Die Schilderung, die der Verfasser des Predigers von sich entwirft, enthält noch einige Züge, die nur ihm alleine zukommen. Wem gehört wohl

der

*) Demonst. evang. prop. IV.

der Ruhm so vorzüglicher Weisheit, als Salomo, 3. Kön. III, 12, 13. IV, 30, 31? Und in wessen Munde ist er so erträglich, als in dem seinigen, Pred. I, 16? Oder welcher von Israels Königen kann, wie es doch geschieht Kap. XII, 9, von sich vorgeben, so viele sinnreiche Sprüche aufgesetzt zu haben, als Salomo, 3. König. IV, 32? Und wenn endlich gar ein späterer Schriftsteller sich unter dem Namen eines angebetheten Königs hätte verbergen wollen, hatte er nicht alle Gründe statt seiner Salomo, und sehr wenige oder gar keinen, um Ezechias sprechen zu lassen?

§. 2.

Salomo ist nicht selbst Verfasser. -- Grotius kritisches Urtheil -- Huetius Einwendung dagegen.

Wie, fragt jemand, Salomo soll der Verfasser des Predigers nicht seyn, den doch unstreitig das ganze Alterthum dafür gehalten hat? Welches Zeugniß kann wichtiger seyn, als das Zeugniß des Buches selbsten, und wozu der vorhin geführte Beweis, wenn Salomo nicht selbst der Verfasser des Predigers ist? -- --

Dieser Beweis ist uns nicht unnütze, noch jene Behauptung des Alterthums weniger ehrwürdig geworden, wenn auch Salomo dieses Buch nicht selbst geschrieben hätte.

Wir wollen einsweilen den ruhigen Gang der Untersuchung fortgehen, und sollten wir unwiderlegliche Gründe gegen das hohe Alter dieses Buches finden, so könnten wir doch einmahl die Sache nicht ändern: wir müßten entweder zweifeln, ob das Alterthum einstimmig zeuge, oder die Ursachen aufsuchen, welche seine Treue und Redlichkeit hintergangen hätten: es würde das Unglück eines Zeugen haben, der in der Ferne eine maskirte Person wirklich für diejenige ansah, welche sie vorstellen wollte. Wer könnte ihm dieß Versehen zur Last legen? Wer aus diesem Grunde seine Aufrichtigkeit in Anspruch nehmen? Wäre sein Zeugniß nicht aller Achtung werth, und sogar auch in der Hauptsache richtig, wenn gleich sein Urtheil getäuscht worden wäre?

Der Mann, der durch seinen geläuterten Geschmack und kritischen Sinn der Stifter einer gründlichern Exegese in neuern Zeiten ward, Hugo Grotius, widersprach der gewöhnlichen Meinung zuerst: er setzte die Verfassung des Buches in die Zeiten nach der babylonischen Gefangenschaft herab, und gründete seine Behauptung auf den Gebrauch solcher Wörter und Redensarten, die nur in den spätern Schriften der Bibel und den chaldäischen Commentarien derselben vorkämen. Er fand, wie sichs leicht vermuthen läßt, von allen Seiten Widerspruch, der freylich öfters von Leidenschaft angereget und

unter-

unterhalten wurde; allein er fand auch Gegner, die mit einem großen Apparate von Gelehrsamkeit und mit nicht weniger Scharfsinne gegen ihn auftraten. Was wenigstens Huetius gegen sein System einwendet, ist gewiß nicht unstatthaft und verdient noch immer alle Aufmerksamkeit. Ich setze mit Vorsatz die merkwürdige Stelle, die gegen ihn gerichtet ist, hieher: Cur autem Salomoni librum eriperet, hoc habuit argumentum, quod in eo multa occurrant vocabula, quæ non alibi, quam in Daniele, Esdra & Chaldæis interpretibus reperiantur. Ego vero hanc peregrinarum vocum copiam a Salomone ipso provenire potuisse reor: nam cum librum scripserit jam senex, ut Ebræi tradunt & verosimile est, eo jam tempore mulierum extranearum, Ægyptiarum, Ammonitidum, Idumæarum, Sidoniarum & Hethæarum ingentem numerum Hierosolymam traduxerat, seseque ita iis permiserat, ut, quæ pristinos illius ritus & avitam inquinarunt religionem, mirum non sit, patriam quoque ipsius loquelam corrupisse; ad quam rem, quantum muliebris sexus valeat, quotidiana experientia compertum est. Dieser Grund ist freylich schwach: ließ sich aber nicht an seiner Stelle sagen, daß die Aramäische Sprache durch die vielen Kriege, die David mit den Syrern geführt hat, und durch die Verbindung, in welcher die neu eroberten Provinzen

mit

mit dem jüdischen Staate unter David und Salomo standen, Einfluß auf die hebräische habe bekommen können? ließ sich nicht sagen, daß sich vorzüglich Salomo bey Gelegenheit der engen Verbindung, die er mit Hieram, dem Könige von Sidon geschlossen hatte, durch das Commerz, das er gemeinschaftlich mit Syrern trieb, durch häufigen Umgang mit syrischen Künstlern, die er nach Jerusalem berufen hatte, syrischen Ausdruck angewöhnt habe? -- -- Ut omittam per mihi levem videri causam, quamobrem sacrorum scriptorum patria aut ætas vocentur in dubium, quum novæ aliquæ & insitatæ in iis dictiones occurrunt. Acsi nobis omnes puri & sinceri Ebraismi voces cognitæ sint, quas e sola sanctæ scripturæ lectione perspectas habere possumus: ac non sæpe pro peregrinis habeamus, quæ vernaculæ fuerunt ac gentilitiæ. Vidit hoc pro solertia sua Maimonidis filius *) & confessus est. *Constat*, inquit, *nos hodie linguæ nostræ* (Ebræam notat) *non usque adeo peritos esse; & modos & rationes uniuscujuscunque linguæ esse varias & multiplices.* Quot enim inter Ebræos fuisse vocabula putantum est, assiduo usu contrita & penitus domestica, quæ a sacris scriptoribus nuspiam adhibita sunt, quod eorum adhibendorum nulla se dederit occasio? Quod si ex iis unus aliquis voces ab aliis neglectas usurpave-

*) More Nev. part. 2. c. 67.

paverit, ac eas deinde in chaldaicis, si forte, aut arabicis nanciscamur scriptionibus, meritone idcirco aut Chaldæum aut Arabem dicimus scriptorem, qui vulgo Judæus fuerit habitus, aut recentiorem, qui antiquus? Num potius est, ut dicamus, voces illas cum Chaldæis aut Arabibus Judæos habuisse communes, quorum inter loquelas magnam fuisse affinitatem certum est? Ergo ut de scriptoris ætate aut patria certius e loquela arbitrium fieri possit, non voculæ sufficiunt aliquot, sed stilus & loquutiones & dictionum alienarum numerus, spectandæ sunt. Atque hoc non de Ecclesiastis solum libro, sed de reliquis etiam voluminibus sacris dictum velim. Was Huetius hier einwendet, verdient alle Aufmerksamkeit: es ist nichts gewisser, als daß die biblische Kritik noch lange nicht auf unumstößlichen Grundsätzen beruhe, und daß nur zu viel Unfug mit dem sogenannten kritischen Gefühle getrieben werde. Wir kennen die Geschichte der hebräischen Sprache gar nicht, und haben noch gar keinen sichern Maaßstab, um die Grade der Cultur derselben in verschiedenen Epochen bestimmen zu können. Dazu haben wir der Reste der hebräischen Litteratur zu wenig, und sind noch weniger von den personellen Umständen der Verfasser der uns übrig gebliebenen Bücher, ihrem Zeitalter und dem Grade ihrer Gelehrsamkeit unterrichtet; und wie ist Kritik ohne

diese

diese Kenntnisse nur möglich, oder wie kann sie wenigstens Anspruch auf die Unfehlbarkeit machen, mit der sie sich brüstet? Kann nicht ein Mann, der sich nach den besten Mustern gebildet hat, zur Zeit, wo sich die hebräische Sprache mit starken Schritten ihrem Verfalle näherte, noch den schönsten Aufsatz liefern, und der Stiel eines andern, der sich zum Schreiben weniger vorbereitet hatte, schlecht und unkorrekt seyn, ob er gleich im goldenen Zeitalter schrieb? Bücher- und Volkssprache sind ja doch immer unterschieden; und konnte nicht ein späterer Schriftsteller sich jene eigen gemacht, und der frühere den gemeinen Ausdruck der andern beybehalten haben? Wie würde nicht in diesem Falle unser kritisches Urtheil getäuschet? Hat nicht erst vor kurzen Herr Prof. Paulus in seinem neuen Repertorium das späte Alter des Predigers leugnen können, und erhält sein Beweis nicht neue Stärke durch die Bemerkung, daß dieses Buch wirklich eine Volksschrift sey, und sich seiner Bestimmung nach von dem Sprachgebrauche des gemeinen Lebens nicht zu weit entfernen durfte?

Ich sehe mich in die Nothwendigkeit versetzt, noch eh' ich einen Schritt weiter thue, von den Grundsätzen Rechenschaft zu geben, nach welchen ich die folgenden kritischen Untersuchungen angestellt habe.

§. 3.

§. 3.

Festsetzung einiger Grundsäße der Kritik.

Ich setze voraus, daß die hebräische oder alte kananitische Sprache eine eigene, von der aramäischen und arabischen unterschiedene Sprache gewesen sey, eine Sprache, die nicht nur ihre eigenen Wörter, Formen und Beugungen derselben, sondern auch vorzüglich ihre eigene Wortfügung hatte, eine Sprache, die das originelle Gepräge des Geistes derjenigen Nation an sich trug, unter welcher sie erzogen und gebildet ward; kurz eine Sprache, die alles das besaß, was alle andere, auch verwandte Sprachen unverkenntlich von einander unterscheidet. — — Ich nehme

2) an, daß sich keine Sprache mit einer fremden vermische, fremde Wörter aufnehme, und sich sogar nach der charakteristischen Eigenheit der andern mit Verlust der ihrigen schmiege, als nach Staats-Revolutionen, wo die Sprachen, so wie die Nationen, untereinander geworfen werden, und daß auch in diesem Falle noch lange Zeit dazu gehöre, bis sich zwo Sprachen vertraulich an einander anschließen. Sollte die hebräische Sprache durch den Einfluß fremder Dialekte entstellt oder gar in Verfall gekommen seyn; so läßt sich wohl keine andere, als die so eben angegebene Ursache denken: denn die jüdische Nation hatte sehr wenig Verkehr

mit

mit den benachbarten Völkern, und ein vertrauter Umgang mit denselben war ihr äußerst beschwerlich und fast unmöglich gemacht: sie war so ganz in sich gekehrt, gieng mit sich allein um, und hatte eine enthusiastische Vorliebe für ihre Verfassung, ihre Gesetze, ihre angestammte Sitten. Oder welcher andere Zufall konnte eine solche Veränderung hervorbringen? Die Müttersprache einer Nation wird es Jahrtausende bleiben, wenn eine Nation nicht aus ihren väterlichen Sitzen gerissen, unter einer andern Nation versteckt, von ihr beherrscht und nach einem fremden Gesetze gerichtet wird: der Sohn wird wie der Vater sprechen, wenn er nicht Jugend auf die Töne einer andern Sprache vernimmt und endlich gezwungen wird, sich dieselbe anzugewöhnen. Woher kömmt das Alterthum der arabischen Sprache? Woher die Reinigkeit derselben? Wie hat sie sich so lange Zeit behaupten können? Ich könnte für diese Sätze Belege genug aus der Geschichte der Sprachen beybringen, wenn es vonnöthen wäre, dieselbe weitläufiger zu beweisen. --- --- Daraus ziehe ich

3) den Schluß, daß der Verfall der Sprache einer Nation unvermeidlich sey, wenn sie einmahl eine solche Katastrophe erlitten hat. Unter diesen Umständen muß ihre Schönheit, ihre Harmonie, ihr Wohlklang, ihre Eigenthümlichkeit allmählich zn Grunde

gehen:

gehen: sie wird nach und nach fremde Töne nachahmen, ungewohnte Redensarten sich aufdringen lassen, oder selbst neue Wendungen sich auszudrücken entlehnen; kurz die Herrschaft der siegenden Nation wird sich des Geistes der Ueberwundenen, so wie ihres Landes, bemächtigen, und sich in demselben so unvertilgbar, wie in diesem, festsetzen. In diesem Falle könnten es aber nicht einzelne Wörter eines fremden Dialektes seyn, die das Bürgerrecht erhielten; sondern die Sprache müßte durchaus eine Revolution erleiden, und aus dem sonderbaren Gemische der Muttersprache mit der fremden würde so zu sagen, eine ganz neue Sprache entstehen. Man würde zwar noch ihren ehemahligen Bau erkennen; aber auch überall heterogene Zusätze entdecken: man würde ihr Alterthum und ihre Originalität nicht mißkennen; aber man würde auch überall neuen Anstrich, fremdartigen Geschmack und ihren schweren Gang in ungewohnten Formen bemerken müssen: sie würde ihren ersten Namen noch tragen und sich mit ihren alten Zierathen zu schmücken suchen; aber sie würde den Zwang, den es ihr kostet, sie würde das ängstige Suchen nicht verbergen können: man würde es ihr ansehen, daß sie sich selbst fremde geworden ist. -- --

4) Es müßte also hier ein auffallender Unterschied zwischen Sprache und Sprache entstehen, und die früheren Schriftsteller der-

selben Nation müßten sich unverkennbar von den spätern unterscheiden: in jenen müßte der reine, sanfte Gesang einer gebildeten harmonischen Sprache tönen, in diesen ein ungewöhnter rauher Schall die Ohren beleidigen: dort würde jedes Wort seinem Begriffe aufs genaueste entsprechen, und das Ganze würde sich gleich, es würde wie aus einem Stoffe gewebt seyn; hier würde bald das alte Wort dem neuen Begriffe, bald umgekehrt der alte Begriff dem neuen Worte nicht so ganz anpassen, und die fremdartigen Theile, aus welchen das Ganze zusammen gesetzt ist, den widrigsten Eindruck machen. Man würde die Schriften dieser verunglückten Nation ohne Mühe in zwo Klassen theilen können, die sich durch den unverkennbaresten Unterschied der Schreibart, so zu sagen von selbst darböthen, und wüßte man von der einen gewiß, in welche Epoche sie gehörte, ob sie vor oder nach dem erlittenen National-Unglück verfaßt worden sey; so könnte man jeder andern Schrift ihr Zeitalter mit vieler Verläßigkeit anweisen. Man würde zwar die unmerklichen Grade der Cultur einer Sprache, und die feinern Abstufungen ihrer Vervollkommnung oder ihres Verfalles nicht angeben können; aber die beyden Extreme würden sich unsrer Bemerkung unmöglich entziehen können: man würde vielleicht nicht im Stande seyn zu bestimmen, in welchem Jahre oder unter wessen Regier-

gierung ein Buch zuerst erschienen sey; aber man würde doch das Buch in eine der größern Epochen zu versetzen wissen, und zu manchen Zwecken dürfte nicht mehr als dieses vonnöthen seyn.

§. 4.

Anwendung derselben auf die Bibelkritik.

Ich habe bisher immer mit Hinsicht auf die hebräische Sprache gesprochen, und gleichsam zum voraus die allgemeinsten Postulate der Wort-Kritik auf sie angewandt. Bey dem Unglücke, das die jüdische Nation getroffen hat, da sie bald in fremde Länder versetzt, bald in ihrem eigenen Lande von den syrischen Königen despotisirt wurde, läßt es sich gar nicht anders vermuthen, als daß auch ihre Sprache gelitten, und mehr oder weniger von den aramäischen Dialekten, oder vielleicht gar von der griechischen Sprache, die von Aegypten und Syrien aus mächtig in Palästina eindrang, angenommen habe. Wir können mit Recht erwarten, daß sich die älteren schriftlichen Denkmähler vor den jüngern, die nach diesem Unfalle der Nation verfaßt worden sind, merklich ausnehmen werden. Vorausgesetzt also, was wir mit allem Rechte voraussetzen dürfen, daß sich ein Schriftsteller, der verstanden seyn will, so lange fremder Wörter und Redensarten enthalten müsse, bis sie in seiner Mutter-

sprache gangbar geworden sind, und umgekehrt, daß sie schon lange einheimisch müssen geworden seyn, bis sie in die Büchersprache aufgenommen werden; so lassen sich folgende Grundsätze als gültig festsetzen.

1) Ein biblisches Buch, dessen Schreibart sich derjenigen nähert, die im Esdras, Nehemias, Esther und den spätern Propheten angetroffen wird, ward erst nach der babylonischen Gefangenschaft verfaßt.

2) Ein Buch, in welchem viele aramäische Wörter angetroffen werden, wofür die hebräische Sprache, wie sie sich in unstreitig ältern Urkunden darstellt, ihre eigene Ausdrücke hatte, gehört unter die spätern Schriften.

3) Ein Buch, dessen Stiel charakteristische Züge der aramäischen Dialekte an sich trägt, Redensarten, die denselben eigen sind, übersetzt und ihre Wortfügung nachahmt, ist spätern Ursprunges.

4) Ein biblisches Buch, in welchem nicht nur griechische Wörter vorkommen, sondern auch Redensarten, die in der hebräischen Uebersetzung so lange unverständlich bleiben, bis man sie wieder mit den griechischen Originalien vergleichet, ist offenbar sehr spät geschrieben. Denn nur erst dann, als die Juden den syrischen Königen nach Alexanders Tod unterworfen wurden, oder als sie in Alexandrien eine neue Kirche stifteten, war der Einfluß der griechischen Sprache auf die hebräische mög-

möglich. Würden uns die ersten Criterien nur berechtigen, ein Buch mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit in spätere Zeiten herabzusetzen; so würde uns das letzte unumstößliche Gewißheit verschaffen. Wir stellen nun einen kritischen Versuch über den Prediger an.

§. 5.

Die Schreibart des Predigers schließt sich an die Schreibart der spätern biblischen Schriftsteller an.

Ein Schriftsteller kann zwar durch Aufmerksamkeit und sorgfältiges Nachahmen seiner Vorgänger sein jüngeres Zeitalter verbergen; aber er kann sich unmöglich durch eine Auswahl solcher Redensarten, die erst später hin in Umlauf kommen, in ein jüngeres herabsetzen, als das seinige wirklich ist. Auch dieses müssen mir meine Leser zugestehen, daß die Sprache, die in einem gewissen Zeitalter herrschet, und von Zeitgenossen gesprochen wird, sich gleich und im Durchschnitte genommen dieselbe sey: was bedürfen wir nun mehr, um den Schluß zu rechtfertigen, daß der Prediger, wenn in ihm Ausdrücke vorkommen, die sich sonst nirgends als im Esdras, dem hohen Liede, Nehemias, Esther und dem Buche der Weisheit wieder finden, daß der Prediger, sage ich, wohl nicht früher als diese Bücher, sondern höch-

stens nur um dieselbe Zeit, wo nicht später, geschrieben worden sey. -- Oder wie ließe sich diese Aehnlichkeit der Schreibart befriedigend erklären? Wir müßten entweder diese spätern Bücher auch in Salomons Regierung hinauf rücken, oder annehmen, die Sprache des Salomonischen Zeitalters sey mit ihm zu Grabe gegangen: darum fände man von ihr keine Spur in den Propheten, die unmittelbar nach ihm geschrieben hätten, und sie sey erst nach dem babylonischen Exil wieder mit ihm von Todten erstanden. -- --

Ich fand, ohne mir ängstliche Mühe zu geben, folgende Wörter und Redensarten, die der Prediger mit allen spätern Schriften ganz allein, zum wenigsten in dieser Bedeutung, gemein hat. Kap. II, 5. פרדסים vergl. Neh. II, 8. Hoh. lied IV, 13 -- v. 12. מלך vergl. Dan. IV, 24. Neh. V, 7 -- v. 15. יתר vergl. Esth. VI, 6 -- v. 19. שלט vergl. Esth. IX, 1. Neh. V, 15 -- v. 22. הוה vergl. Neh. VI, 6. . . . Kap. III, 1. זמן vergl. Neh. II, 16. Esth. IX, 27, 31. . . . Kap. V, 1. בהל vergl. 2. Chr. XXXV, 21. Esth. II, 9 -- v. 5. מלאך vergl Malach. I, 7. . . Kap. VI, 2. עשר נכסים וכבוד vergl. 2. Chr. I, 11, 12 -- v. 6. אלו vergl. Esth. VII, 4. . . . Kap. VII, 1. die Paronomasie von שמן und שם vergl. Hoh. lied I, 3 -- v. 21. אשר לו, damit nicht, vergl. Esth. II, 10 -- v. 29. חשבונות vergl. 2. Chr. XXVI, 15. . . Kap. VIII, 1. פשר vergl. Dan. II, 4, 5.

V,

V, 15 -- v. 4. שלטון vergl. Dan. III, 2 -- v. 11. פתגם vergl. Esth. I, 20. Dan. III, 16. IV, 14. Esras IV, 17. Im nämlichen Verse מלא לב vergl. Esth. VII, 5 -- v. 17. בשל vergl. Jon. I, 7, 12. Hoh. Lied III, 7. . . Kap. IX, 1. ביד אלהים vergl. das Buch der Weisheit, III, 1. . . . Kap. X, 19. עשה לחם vergl. Dan. V, 1. . . Kap. XI, 6. ישכר vergl. Esth. VIII, 5. . . Kap. XII, 5. ינאץ vergl. hohes Lied VI, 11. VII, 13. Wie kömmt es, daß fast alle die neuen Ausdrücke, welche die später geschriebenen Bücher ausgeichnen, in diesem kleinen Buche vorkommen? Muß es nicht zur Zeit geschrieben worden seyn, wo sie im Umlaufe waren, das ist, zur Zeit, wo auch jene verfaßt worden sind? Es sind sogar unter den ausgehobenen einige Wörter persischer oder griechischer Abkunft, die nur erst seit dem Verkehre der Juden mit diesen Nationen gangbar geworden seyn können: wie läßt sich nun bey so bewandten Umständen das hohe Alterthum des Buches behaupten?

Ich will nicht einmahl des häufigen Gebrauches des Präfixums ש, der sonderbaren Zusammensetzungen desselben mit andern Partikeln und der verschiedenen Bedeutungen desselben Erwählung thun, ob es gleich ein charakteristisches Kennzeichen aller spätern Bücher ist: wichtiger ist die Untersuchung, ob die hebräische Sprache dasselbe von der aramäischen angenommen habe, oder nicht. Frey-

lich, wenn man das ש für das abgekürzte אשר hält, leidet die Erklärung seines Ursprunges weiter keine Schwierigkeit; aber schon längst haben unsere Sprachforscher mit allem Rechte behauptet, es sey statt des aramäischen ד gesetzt, und habe daher auch alle die Bedeutungen, die jenem zukommen, sieh David Michaelis Gram. chaldaica §. 26. de particulis. Gewiß, hätten die Aramäer durch ihr ד das hebräische ש nachahmen wollen; so hätten sie der sonst beobachteten Analogie zufolge ת setzen müssen: es ist also wahrscheinlicher, daß ש eine Nachahmung des syrischen ד und די sey. Da aber nun ד, די dem hebräischen זה correspondirt; so läßt es sich nicht erklären, wie anstatt desselben ש gesetzt worden sey, wenn man nicht annehmen will, es müsse zu einer Zeit geschehen seyn, wo die hebräische Sprachkunde größten Theils verfallen war.

§. 6.

Chaldäische Wörter im Prediger.

Aber dieß ist vielleicht die unbedeutendste Spur des großen Einflusses, den die aramäische Sprache auf die hebräische hatte. Ich kann mich hier nicht in eine Untersuchung einlassen, die das Ganze umfaßte; aber ich hoffe in diesem und dem folgenden Paragraphen dem Philologen keinen unangenehmen Beytrag aus dem Prediger zu liefern.

Man

Man findet in demselben Wörter, die in den übrigen hebräischen Schriften nirgends vorkommen, Wörter, wofür die hebräische Sprache sogar ganz andere Ausdrücke hat, die also höchst wahrscheinlich nie ihr Eigenthum gewesen sind. Dahin zähle ich Kap. I, 10. כבר. v. 15. תקן. Kap. II, v. 8. שדה ושדות v. 12. מלך. v. 16. איך. v. 19. שלט mit den abgeleiteten שליט und שלטון. v. 21. כשר und כשרון... Kap. III, v. 1. זמן und im nämlichen Verse חפץ (in der Bedeutung, Geschäft, Handlung, Unternehmen wird es nur in rabbinischen Schriften gefunden) v. 11. עלם, die Welt. Kap. VI, 6. אלו. v. 10. תקיף. Kap. VIII, 1. פשר. v. 10. בכן sonst או... Kap. IX, 1. עבדים. v. 25. מסכן in der Bedeutung arm, bedürftig. Kap. X, 8. גומץ. Kap. XII, 3. בטל. Dürfte Huetius noch die Einwendung machen, daß der chaldäischen Wörter zu wenige sind, um zu beweisen, was sie beweisen sollen?

§. 7.

Spuren syrischer Rechtschreibung und Wortfügung im Prediger.

Aber nichts beweiset wohl den Einfluß der syrischen Sprache auf die hebräische zuverlässiger, als wenn sich diese den orthographischen und syntaktischen Regeln derselben unterwirft:

und dieß hat sich vorzüglich der Sprache des Predigers gefallen lassen müssen. Herr Hofrath Eichhorn hat schon in seiner Einleitung „die chaldäischartigen Wendungen, die aber so unvermerkt mit dem Hebräischen zusammen fließen, daß sie sich mehr empfinden, als auseinander setzen lassen,„ bemerkt: ich wage es einen Commentar zu dieser Stelle zu liefern.

α) Die Syrer kennen das hebräische *Sin* nicht; sondern setzen jedesmahl ס dafür. Der Prediger, der dieß wußte und doch die Orthographie seiner Sprache beobachten wollte, setzet irrend zweymahl *Sin*, wo wirklich ס stehen sollte, Kap. I, 17. שכלות und Kap. XII, 11. משמרות: war wohl ohne syrische Sprachkunde eine solche Verwechslung möglich? Konnte er סכלות bald mit *Samech*, bald mit *Sin* schreiben, wenn nicht im Hebräischen und Syrischen das eine für das andere stand?

β) Es ist den Aramäern eigen א öfters hinweg gelassen, und dann es anderswo anstatt des hebr. ה zu setzen. Beydes ahmt der Prediger nach: er schreibt Kap. IV, 14. בית הסורים für האסורים und Kap. VIII, 1. ישנא für ישנה: vielleicht auch XI, 4. מרפא für מרפה.

γ) Im aramäischen Idiome wird der zweyte Radikal-Buchstabe der Zeitwörter ע״ע durch die Verdoppelung des ersten ergänzet.

gänzet. Gerade so steht Kap. XI, 18. ימך von מכך.

δ) Eigen ist es dem aramäischen Dialekte das Particip statt des Präsens zu setzen, und sich der persönlichen Fürwörter an der Stelle des Hilfswortes Seyn zu bedienen. Dieß findet man im Prediger auf allen Seiten.

ε) Die Syrer haben einige Lieblingswörter, deren sie sich im Umschreibungen so oft bedienen, als es ihnen möglich ist. Unter diesen stehen oben an, בר, בית, בעל, sieh Bened. Michaelis Syriasmus L. III. cap. II. § 3. Auf gleiche Weise setzt der Prediger Kap. X, 17. בן חרים, ein edler, freyer Mann, vergl. die syrische Uebersetzung des Briefes an die Galater, wo Kap. I, 14. ἐλευθερος und ἐλευθεροι mit den nämlichen Wörtern gegeben ist. -- Kap. XII, 4. בנות השיר, die Töchter des Gesangs, das ist, die Töne, die Melodie: auf ähnliche Weise wird Apostelgeschicht. XII, 22. φωνη θεου, בנות קלא דאלהא übersetzt. Kap. XI, 11. בעל הלשון, ein Beschwörer -- v. 20. בעל כנפים, ein Vogel. Kap. IV, 14. בית הסורים, ein Gefängniß: so die Syrer בית אסירא. Kap. Kap. XII, 6. בית עלמו, das ewige Haus, oder die künftige Wohnung, das Grab.

ζ) Die zwote Vergleichungsstufe drückten die Syrer oft dadurch aus, daß sie zum Positiv יתיר setzen: der Prediger thut das

näm-

nämliche Kap. XII, 9. יותר חכם, weiser, einsichtiger.

η) Die Hauptwörter, die eine Mehrheit anzeigen, haben im Syrischen das Zeitwort in der vielfachen Zahl bey sich, Michaelis Syr. pag. 158. so schreibt der Prediger Kap. II, 16. אדם־את אשר עשו.

θ) Verändern Hauptwörter in der vielfachen Zahl ihr Geschlecht, so werden sie in der syrischen Sprache nach dem Genus der einfachen Zahl construirt: man sehe Syriasm. L. III cap. II. §. 7. Gerade so schreibt der Prediger Kap. VI, 3. שנים רבות. Kap. VII, 29. חשבונות רבים. Kap. XII, 1. משמרות נטועים.

ι) Die Syrer haben das hebräische Präfixum ב nicht, sondern setzen die abgesönderte Partikel איך dafür — der Prediger thut das nämliche Kap. II, 16. איך ימות.

κ) Das Präfixum ל wird oft verbunden mit dem persönlichen Fürworte überflüßig gesetzt. Gerade so steht להם Kap. I, 11. III, 18.

λ) Im Syrischen werden die unbestimmten Personenwörter, jemand, jedermann, durch אנש, כלנש gegeben. Gerade so im Prediger אדם, כל אדם. — Fragende Fürwörter verwandeln die Syrer durch Hinzusetzung ihres ד in beziehende. Im Prediger geschieht es durch Vorsetzung des Präfixums ש. Eine Stelle für alle Kap. I, 9.

μ) Zeitwörter in der leidenden Gattung haben öfters bey den Syrern die zurückbeziehende oder reciproke Bedeutung; wie אזדהר, er hütet sich: so wird Kap. IV, 13. und XII, 12. הזהר im Niphal gesetzt.

ν) Die Syrer behandeln כל als Hauptwort gegen die Gewohnheit der Hebräer: nichts destoweniger so schreibt doch auch der Prediger wie sie Kap. II, 9. מכל שהיה לפני und III, 16. לכל אשר היה לפניהם. der Menge oder Allheit, die vor ihren Augen war. Und wie viele Ausdrücke kommen nicht noch im Prediger vor, die blos Nachahmungen syrischer Ausdrücke und Redensarten sind, oder wenigstens als solche angesehen werden können? חוץ ממני Kap. II, 24. wie ähnlich sieht es nicht dem בר ממני? כל־עמת V, 15. scheint es nicht dem כל־קבל nachgebildet zu seyn? איזה II, 3. ist es nicht das chaldäische אידין? אשר woher hätte es alle die verschiedenen Bedeutungen, wenn es sie nicht durch die Vergleichung mit dem chaldäischen די erhalten hätte? Noch mehr Syriasmen habe ich in den philologischen Bemerkungen angezeigt: man sehe z. B. VI, 3. VIII, 12. XI, 2. nach.

Aber noch setzen die im Prediger vorkommenden Gräcismen das junge Alter desselben auser allen Zweifel.

§. 8.

§. 8.

Gräcismen.

Um nicht das nämliche zweymahl zu sagen, so werde ich hier nur einige auffallende Beyspiele griechischer Redensarten geben, und übrigens auf meine kritische und exegetische Untersuchungen verweisen. Also zur Sache.

1) Es ward schon lange von den Kritikern bemerkt, (sieh Herrn Hofraths Eichhorn Einleitung in das A. T.) daß sich der Prediger einiger ganz fremder Wörter bediene, z. B. פתגם Kap. VIII, 11. φθεγμα und Kap. II, 5. פרדסים, παραδεισοι, wovon das erste rein griechischen und das andere persischen Ursprungs zu seyn scheine. Michaelis zieht zwar die Abstammung des ersten aus dem Griechischen in Zweifel (sieh seine Anmerkung zu פתגמא in der Ausgabe des syrischen Lexikons von Castellus); aber die Aehnlichkeit zwischen φθεγμα und פתגם ist zu auffallend, die Beyspiele griechischer Wörter, die in den orientalischen Sprachen Bürgerrecht erhalten haben, sind zu häufig, der Einfluß, den überhaupt die griechische Sprache seit Alexanders Siegen auf dieselbe hatte, ist zu groß, als daß man Ursache hätte, sich nach einer andern uns unbekannten Quelle umzusehen. Aus den nämlichen Gründen überrede ich mich, daß die Hebräer פרדם nicht unmittelbar von den Persern

ent-

entlehnet, sondern zunächst von den Griechen erhalten haben. So haben sie ja doch auch das Wort אנגריא, das nach Suidas Zeugnisse persischer Abkunft ist, dem griechischen ἀγγαρεια nachgebildet, sieh Buxtorfs Lex. thal. zu diesem Worte: und sollte man nicht mehrere persische Ausdrücke und Redensarten in der Bibel finden, wenn die Herrschaft der Perser sich auch bis auf ihre Sprache erstrecket hätte? Jedoch seyen uns diese zween griechische Wörter nichts mehr, als ein Wink, um desto aufmerksamer nachzuforschen: denn sollten sie sich allein verirret haben? -- Wirklich hat

2) der Prediger griechische Ausdrücke und Phrasen auch gegen den Genius seiner Sprache nachgeahmt, und sich dadurch sogar unverständlich gemacht. Kap. III, 12. sagt er: Es ist nichts gut, als sich zu freuen, ולעשות טוב בחייו und Gutes zu thun in seinem Leben: so müssen diese Wörter dem hebräischen Sprachgebrauche gemäß (Kap. VII, 20.) verstanden werden. Es ist unbegreiflich, wie der Prediger vom Genusse der Freude, die er als das schönste Werk Gottes rühmen will, auf Tugendübung kam, und wie er seine natürliche Gedankenreihe so gewaltsam unterbrechen mochte: er erklärt sich im folgendem Verse über seinen Ausspruch, belegt ihn mit Gründen, und meldet keine Sylbe mehr vom Gutesthun: denn כל־האדם שיאכל ושתה וראה טוב בכל עמלו ist doch gewiß parallel mit לשמוח בחייו

ולעשות טוב בחייו, oder die Beschreibung der Freude selbst, von welcher er zuvor nur allgemein gesprochen hatte? Die nämliche Aufforderung, sein Leben froh zu genießen, kömmt noch sechsmahl mit ähnlichen Ausdrücken und unter der nämlichen Veranlassung vor, Kap. II, 24. III, 22. V, 17. VIII, 15. IX, 7. XI, 8-10. und doch erwähnt er der Tugend nie wieder, sondern hat sich absichtlich die Empfehlung derselben bis zum Schlusse seiner Rede vorbehalten. Unter diesen Umständen müßten wir an dieser Stelle von dem gewöhnlichen Sprachgebrauche abweichen, und לעשות טוב mit לשמוח oder הראה את נפשו טוב vergleichen, und diese Ausdrücke für gleichbedeutend erklären. Aber wie wohl kömmt uns hier ein griechischer Idiotismus zu statten? Gerade in diesem Sinne, wie ihn der Context erheischet, setzen die Griechen ἐυπραττειν und sollten wir לעשת טוב nicht für die Uebersetzung dieser Phrase halten? -- --

Im nämlichen Kapitel v. 12. wem sollte der Ausdruck יפה בעתו nicht befremden? יפה bezeichnet sonst immer nur Schönheit fürs Auge: hier aber heißen die Werke Gottes schön zu ihrer Zeit, und Kap. V, 17. wird sogar die Maxime, das seinige froh zu genießen schön genannt. Offenbar soll dem Contexte zufolge יפה in der ersten Stelle andeuten, alle Ereignisse der Welt seyen in dem Gewebe, in welchem sie mit den übrigen ein

Ganzes

Ganzes ausmachen, in den Verhältnissen, in welchen sie jedesmahl stehen, in der Periode, in der sie erscheinen, die besten, die zweckmäßigsten, die tadellosesten: das nämliche soll es in der andern Stelle ausdrücken: der Prediger will sagen, unter der Bedingung der Sterblichkeit und der übrigen traurigen Vorfälle, die den Menschen in der Zukunft treffen möchten, sey es die klügste Partey und das passendste Verfahren, sich seine kurze Lebenstage hindurch zu erfreuen. Die ältesten biblischen Schriftsteller bedienten sich, um diese Vorstellung auszudrücken, des Wortes טוב: ihnen folgte übrigens der Prediger; aber טוב, ἀγαθον, schien seinen Sinn nicht ganz darzustellen: er dachte sich eigentlich καλον: dem zufolge setzte er יפה, und erklärt sich sogar Kap. V, 17. daß טוב in dieser Bedeutung zu nehmen sey, טוב אשר יפה, gut d. i. schön. Man sage mir, wie es möglich gewesen sey, טוב und יפה für synonym zu erklären, ohne daß der Prediger καλον im Sinne gehabt habe, oder wie er dem hebräischen יפה die Bedeutung zweckmäßig, vortheilhaft, ohne Hinsicht auf griechischen Sprachgebrauch habe beylegen können?

Kap. VI, 12. kömmt der räthselhafte Ausdruck vor ויעשם כצל. Der Mensch, heißt es, weiß nicht was ihm gut sey, die wenigen Tage seines flüchtigen Lebens hindurch, die er macht wie einen Schatten:

wie dunkel? Wer macht? Gott? Von ihm ist die Rede nicht: Der Mensch? Was soll der Satz heißen? -- Man denke sich διαγειν und alles wird deutlich. Es ist ja bekannt, daß die Hebräer mit ihren einfachen Zeitwörtern alle die Bedeutungen ausdrücken, die das entsprechende griechische Wort durch Hinzusetzung einiger Partikeln erhält. -- -- Und sind denn nicht

3) Redensarten im Prediger, die so ganz unhebräisch klingen, und derer Originale man freylich ohne seine Schuld (denn er sagt es nirgends, woher er sie entlehnt habe) nur in der griechischen Sprache wieder findet? Wenn ich Kap. IV, 25. עִם הַיֶּלֶד הַשֵּׁנִי שֶׁיַּעֲמוֹד תַּחְתָּיו lese; so kann ich mich nicht enthalten, an δευτερος τȣ βασιλεως zu denken. Kap. IX, 17. מֹשֵׁל בַּכְּסִילִים, ist es nicht von Wort zu Wort πρωτος (προτευων) ἐν τοισ ἀφροσι, das der Lateiner so gerne durch inter stultos facile princeps geben möchte? Denn nicht ein Weiser und ein Fürst sind im Gegensatze; sondern ein Weiser wird einem dummen Manne, seine mit Gelassenheit vorgetragene Lehre wird dem wilden Lärmen eines Erzschöppses entgegen gesetzet. Kap. XII, 33. lesen wir כִּי זֶה כָּל־הָאָדָם: die Alten übersetzen, τȣτο γαρ ὁλος ὁ ἀνθρωπος und ὁτι τȣτο πας ὁ ἀνδρωπος; wie parador, wenn man diesen Satz allein aus dem Genius der hebräischen Sprache erklären müßte? und wie deutlich, τȣτο παντος

ἀν-

ἀνθρωπȣ (ἐςι χρημα)? Diese ellyptische Construktion ahmte auch die syrische Sprache in der Uebersetzung des N. T. nach: nur bezeichnet sie zur größern Deutlichkeit den Genitiv durch vorgesetztes ד: so giebt sie Matth. XXII, 22. τα τȣ Καισαρος und τα τȣ θεου durch דקסר und דאלהא: im Briefe zu den Röm. XIV, 8. τȣ κυριου ἐσμεν durch דמרן חנן und im Briefe zu den Hebr. V, 1. τα προς τον θεον durch על אילן דדאלהא אנן. Ja, diese und ähnliche Bemühungen der syrischen Sprache, griechische Wortfügungen und Phrasen nachzuahmen und sich eigen zu machen, geben mir einen neuen Beweis an die Hand, mich von dem Einflusse der griechischen Sprachkunde auf die Schreibart des Predigers noch mehr zu überzeugen.

4) Jede Sprache hat, wie das Volk, das sie spricht, ihre eigene Begriffe, Wörter und Wortfügungen, und oft ist sie so glücklich gebaut und läßt so mannigfaltige Beugungen und kühne Zusammensetzungen zu, daß sie den erfinderischen Geist einer Nation so zu sagen von selbst wecket, neue Arten sich auszudrücken, neue Wendungen, neue Wörter und Wortfügungen zu versuchen, die alten Formen zu verschönern, und dem ganz gemeinen Ausdrucke nie gehabte Reize zu verschaffen. Dieser Ruhm gebührt der griechischen Sprache. Eine andere Sprache, die noch nicht so cultivirt ist, oder derer Bau vielleicht eine solche Geschmeidigkeit nicht ein-

mahl zuläßt, wird oft bey ihrem Bestreben, die Redensarten der gebildetern auszudrücken, viele Wörter zusammen setzen müssen, und doch die Gedanken nur zur Hälfte erreichen und unvollkommen darstellen können. Dieß war das Geschick der syrischen Sprache, so wie sie in der Uebersetzung des N. T. erscheinet. Wie sie sich nicht oft eine Umschreibung gefallen lassen, neue Redensarten und Constructionen annehmen, sich drehen und wenden mußte, um die neuen Begriffe und ungewöhnten Perioden einiger Maßen nachzubilden! Die zusammen gesetzten griechischen Zeitwörter mußte sie entweder aufs neue trennen, oder sie sah sich gezwungen, ihre einfache dafür wählen: dann aber blieb sie hinter ihrem Originale zurücke und ließ blos nach dem Contexte den wahren Sinn errathen. Die zusammen gesetzten griechischen Hauptwörter machten ihr die nämliche Mühe: sie mußte sie auseinander reissen, nachdem sich ihre Begriffe schwesterlich verschlungen hatten, oder auf eine lästige und schleppende Weise umschreiben. -- Verband die griechische Sprache zierlich zween Sätze durch das Particip in einem einzigen, und hatte sie sich den Vortheil verschaffet, mit wenigen Worten viel zu sagen; so mußte die syrische die Sätze auflösen und jeden besonders setzen. -- Verschiedene Arten der Zeit, die der Grieche durch eine leichte Flexion seines Zeitwortes ausdrücket, kannte der

Syrer

Syrer gar nicht, sondern mußte seine Zuflucht zu einem andern Tempus nehmen: und dann der griechische Artikel, ὁ, ἡ, το, wie viele Schwierigkeit machte er dem syrischen Uebersetzer nicht? Ich habe bey weitem nicht alles gesagt, was ich hier sagen könnte: so viel ist genug zu meinem Zwecke; man sieht aber deutlich daraus, daß sich, ich darf es allgemein sagen, daß sich die orientalischen Sprachen nach griechischen Formen bequemen mußten, wenn sie griechische Vorstellungen ausdrücken, oder Bücher übersetzen wollten.

Wenn wir nun im Prediger die nämlichen Erscheinungen antreffen, die späterhin die gräcisirende syrische Sprache des. N. T. aufweiset, sollten wir nicht auf eine ähnliche Ursache derselben schließen dürfen? Berechtiget uns die Aehnlichkeit der Erscheinung nicht dazu, besonders da sich die hebräische Sprache eben so zu der griechischen, wie die syrische verhält? denn diese beeden haben in dieser Hinsicht den nämlichen Charakter: und wenn der Verfasser des Predigers erst griechisch dachte, was er hebräisch niederschrieb, wird er sich nicht eben so nach dem Genius der griechischen Sprache haben fügen müssen? Wird er nicht die nämlichen Schwierigkeiten gefunden, und sie fast auf ähnliche Weise gelöset haben, wie der syrische Uebersetzer des N. T.? Ich habe nur so eine Stelle angeführt, wo die griechische Con-

struction des Zeitwortes εἰμι mit dem Genitiv nachgeahmt ward: ich könnte ihrer noch mehrere anführen; doch lassen sie uns einsweilen nur auf die angezeigten Fälle Rücksicht nehmen.

a) An die Stelle der zusammen gesetzten griechischen Zeitwörter sind öfters nur im Prediger die analogen einfachen gesetzt. Kap. II, 3. soll אחז das griechische καταλαμβανειν, comprehendere, percipere ausdrücken; v. 22. הוה hat die Bedeutung des griechischen περιγιγνεται. -- Kap. III, 11. steht מצא für ἐξευρειν. -- Kap. VI, 12. יעשם für διαγειν αυτας (τας ἡμερας). Kap. VII, 14. ראה für προοραν. Kap. XI, 8. בא für συμβαινει. Einige Mahle sind sie auch umschrieben, wie עשה טוב für ἐυπραττειν. Kap. IX, 4. כי מי אשר יחבר אל כל חיים, τις συζησει πασι τοις ἀνθρωποις. Gerade so bedienen sich die Syrer des Wortes חברא, um die griechischen Wörter, die mit συν zusammen gesetzt sind, auszudrücken. Das nämliche entdeckt man auch bey Hauptwörtern. Kap. X, 20. ist במדעך statt ἐν συνειδησει σου gesetzt; und Kap. V, 9. wird φιλαργυρος durch אהב כסף. Kap. VII, 8. ὑψηλοφρων durch גבה רוח und μακροθυμια durch ארך רוח, v. 14. ἐυημερια durch יום בלב טוב und Kap. IX, 7. ἐυφρων durch בלב טוב bezeichnet.

b) Das griechische Particip lösen die Syrer in ein Zeitwort auf und setzen es in

der nämlichen Zahl, Tempus und Modus, wie das Zeitwort, mit welchem es construirt war, ohne Vau, und, dazwischen zu setzen, Michaclis Syr. L. III. cap. I. §. 18. So sagt auch der Prediger Kap. VIII, 3. אל תבהל מפניו תלך, und mit einer Abweichung Kap. II, 25. מי יאכל ומי יחוש.

c) Den griechischen Subjunctiv in Aufforderungen drücken die Syrer durch das Futurum des Imperativs aus, Syr. L. III. c. I. §. 13. Gerade so setzt der Prediger Kap. XI, 8. ישמח ויזכור, und Kap. XII, 13. סוף דבר הכל נשמע.

d) Die Fürwörter הו und הי setzet die syrische Uebersetzung, um den Artikel der Griechen, ὁ, ἡ, το damit auszudrücken, z. B. Joh. V, 7. הו כריהא, ὁ ἀσθενων, IX, 15. הו גברא, ὁ ἀνθρωπος, Michaelis Syr. Lib. III. c. III. §. 6. So bedient sich der Prediger des hebräischen הוא; aber nach einem Archaismus, nicht als Artikel, sondern noch als pronomen demonstrativum, so wie ὁ, ἡ, το in der alten griechischen Sprache gesetzet wird: (sieh Köppen erklärende Anmerkungen zu Homer, Anhang I. über den Artitel) z. B. I, 13. הוא ענין רע, ὃν περισπασμον πονηρον oder ἣν ἀσχολιαν πονηραν für τȣτον, oder ταυτην. Kap. VIII, 15. והוא ילונו, και ὁ συμπροσεςαι αὐτῳ, für τȣτο. Wie läßt sich nun diese Aehnlichkeit der Schreibart des Predigers mit den neuern Versuchen der syrischen Sprache, um griech-

ische Wörter und Redensarten zu übersetzen, erklären, ohne eine höhere Ursache aufzusuchen, die sowöhl auf jenen, als auf diese Einfluß hatte?

Zur größern Bestättigung desjenigen, was ich unter 2) und 3) sagte, sehe man meine Anmerkungen zu II, 15. V, 19. VI, 5, 7, 9. VII, 7, 18, 19. VIII, 1. IX, 1. XII, 9, 11. nach. Was ich dort sage, hätte ich als Beweis hier anführen können; aber ich wollte meinen ersten Aufsatz nicht ändern, weil er zugleich die Geschichte meiner Entdeckung enthält. --

§. 9.

Beweise des spätern Alters aus andern Erscheinungen des Buches.

So hätten wir dann aus kritischen Gründen unwiderleglich dargethan, daß Salomo nicht selbst den Prediger geschrieben habe, sondern daß derselbe sehr spät, und nur alsdann verfaßt worden sey, nachdem die aramäische und griechische Sprache entweder wie zween Bäche von verschiedenen Seiten, oder vereint in einem Strome in die ehrwürdige kananitische Sprache eingedrungen waren, und ihr helles, aus Sion fließendes Wasser getrübt hatten.

Dieß Resultat wird noch durch sehr viele andere Erscheinungen, die im Buche vorkommen, unterstützet.

1) Wie sonderbar ließ es nicht, wenn sich Salomo zur Zeit, wo er wirklich regierte, König über Israel zu Jerusalem hätte nennen wollen? Wozu die Bezeichnung seines Wohnsitzes, wenn er zu seinen Unterthanen, seinen Zeitgenossen, spricht? Oder sah er im Geiste Jeroboam zu Samaria einen Thron neben dem seinigen aufrichten? Wozu soll es dienen, daß er sich König über Israel nennet? Schrieb er für Ausländer, oder hat sein Volk daran gezweifelt? Und existirte überhaupt damahl schon ein Israel? -- Nehmen wir an, daß sich ein späterer Schriftsteller hinter Salomons Namen verborgen habe; so fallen auf einmahl alle diese Schwierigkeiten hinweg. Ein Salomo, der nach so vielen Jahrhunderten gleichsam von Todten erwacht und als Redner auftritt, muß sich über seine Person legitimiren: er war König von Israel; denn dieß war nach der babylonischen Gefangenschaft der allgemeine Name des Volkes geworden, das er ehedem beherrschet hatte: es nannte sich in diesem Zeitraume nicht mehr von seinem Fürstenstamme Juda, dessen Ansehen gesunken war, sondern nach dem Ehrennamen seines Stammvaters Jakob, Israel. Aber ein Theil des Volkes hatte sich vor der Gefangenschaft unter diesem Namen ein eigenes Reich gestiftet, und Samaria zum Königssitz erhoben: mußte er sich also nicht dieser späten Nachwelt als König über Israel zu Jerusa-

lem ankündigen, um sich bis zur Unmöglichkeit, ihn zu mißkennen, zu charakterisiren?

2) Ein Priester heißt in diesem Buche Bothe Gottes Kap. V, 5. und trugen wohl die Priester diesen Namen schon zu Salomons Zeit? War es nicht erst in spätern Zeiten, wo sich dieser Stand um die Freyheit seiner Nation und um die Wiederherstellung des Davidischen Königreiches so sehr verdient gemacht hat? War es nicht in dieser Epoche, wo sie das bedrängte Volk als seine treuesten Rathgeber und Regenten, als Engel Gottes verehren mußte? Und werden sie wohl diesen glücklichen Zeitpunkt, das Ansehen der alten Propheten, der wahren Bothen Gottes, an sich zu ziehen haben vorbeygehen lassen? Selbst die Sprache zeugt dagegen: denn in den wenigen Documenten des N. T. sind die Wörter, πρεσβυτερος αγγελος, προφητα fast synonyme Benennungen.

3) Wenn ich mich nicht irre; so waren den Israeliten zur Zeit, in welcher dieß Buch geschrieben ward, die griechischen Laufbahnen und Kämpfe schon bekannt. „Der Läufer, „heißt es Kap. IX, 9. trägt nicht immer „im Laufe, der Kämpfer nicht immer im „Kampfe den Sieg davon.„ Fallen nun aber wohl Rennbahnen und Kampfplätze in Salomons Zeitalter, oder vielmehr in die Regierung der syrischen Könige, die den Juden

en griechischen Geschmack beyzubringen gewußt haben?

4) Zur Zeit des Verfassers saßen die großen Herrn zu Pferde Kap. X, 7: wußte man aber schon unter Salomo diesen Gebrauch von Pferden zu machen? In Deboras Liede, Richt. V. sitzen noch Israels Fürsten auf Eseln, mit vornehmen Decken behangen, und so viel ich weiß, lehret uns ja die Geschichte, daß sich die Perser zuerst der Pferde auf diese Weise bedienet, und daß sich diese Sitte erst nach Babylons Umsturz über die westliche Küste Asiens verbreitet habe. Und fällt dann

5) die Schreibseligkeit und die große Leselust, die der Verfasser seinem Zeitalter zu Last leget, in jenes graue Alterthum zurücke? War es damahl schon vonnöthen geworden, davor zu warnen, und hatte man schon die Erfahrung gemacht, daß die Gesundheit dabey Schaden leide? Waren etwa die vielen Kriege, die David führte, dem Aufkommen der Wissenschaften günstig? Oder mag wohl damahl die Geschicklichkeit, seine Gedanken niederzuschreiben und Bücher zu lesen, schon so allgemein verbreitet gewesen seyn, als es der Prediger voraussetzt? Gewiß war zu Salomons Zeit die Schreibkunst noch ein Geheimniß des Priesterstandes, in dessen Besitz vielleicht nur sehr wenige außer demselben gewesen sind. Aber war dieß wohl in den spätern Zeiten des jüdischen Staates noch

der nämliche Fall, wo sich von Aegypten und Syrien her Licht über Palästina ergoß, wo unter Israeliten durch den Umgang mit Griechen Lust zu den Wissenschaften angefacht, Lesbegierde geweckt, und manches Genie aufgewundert ward, selbst einen schriftlichen Aufsatz zu wagen? Wenn zuvor nur die Propheten schrieben; so sehen wir itzt auch Männer Bücher schreiben, die diesen Charakter gar nicht gehabt haben. Woher die Bücher Tobias, Judith, Sirach, das Buch der Weisheit, die Bücher der Macchabäer, als aus diesen Zeiten, und dürften wir den Ecclesiastes nicht in die nämlichen setzen? Ja, ich finde

6) einen neuen Beweis, wenn ich den Prediger mit dem Buche der Weisheit vergleiche. In diesen beyden Büchern wird Salomo redend eingeführt, und spricht sogar im letzten Buche griechisch. Hier ist es offenbar, daß Salomos mündlicher Vortrag nur Form, nur Einkleidung der Lehre sey, die man seinem Zeitalter geben wollte: und dürften wir nicht auch das nämliche im Prediger vermuthen? Ich frage: Haben diese beyden Bücher einen und den nämlichen Verfasser, oder zwey verschiedene? „Ihre Verfasser sind verschieden,„ antwortet man mir. Ich gebe es zu, und frage weiter: Welcher von diesen beyden Verfassern schrieb vor dem andern? Schrieb der Grieche zuerst; so ist der Streit entschieden. -- -- „Der Prediger,

versetzt man, war lange vor dem täuschenden Verfasser des Buches der Weisheit vorhanden!„ Gut; aber mußte dieser nicht ein ähnliches Muster vor sich gehabt haben, um diesen Schritt zu wagen? Was hätte ihn auf den Gedanken bringen können, seinen Zeitgenossen auf eine noch weit unwahrscheinlichere Weise eine von Salomo griechisch geschriebene Ermahnung in die Hände zu geben, wenn es nicht jemand vor ihm mit weniger Unwahrscheinlichkeit gewagt hätte, eine hebräisch geschriebene Anrede an sein Volk zu publiciren? War der erste Versuch einer solchen Einkleidung gemacht, dann läßt sich die Erscheinung des Buches der Weisheit erklären; es läßt sich erwarten, daß der Verfasser des Buches des Predigers Nachahmer werde gefunden haben; und selbst eine griechische Rede im nämlichen Zuschnitte hatte alsdann bey weitem das Unwahrscheinliche und Anstößige in so hohem Grade nicht mehr, als sie es vor der Erscheinung des Predigers gehabt haben würde: aber dieses Extrem, ließ es sich wohl ohne Vorbereitung denken? Gewiß würde ein solcher Versuch nie zur Wirklichkeit gekommen seyn, wenn er nicht durch einen andern vorhergegangenen wäre möglich gemacht worden.

§. 10.

§. 10.
Nutzen dieser Untersuchung.

Es ist uns nicht gleichgültig zu wissen, ob Salomo selbst den Prediger verfaßt, oder ob ein anderer Schriftsteller sich nur seines Namens bedient habe, um seinen Lehren um so mehr Eingang zu verschaffen. Untersuchungen dieser Art eröffnen uns den Weg zu den schönsten Aufschlüssen, und gemeiniglich führt uns eine Bemerkung zu der andern über. Wir werden dadurch nicht nur mehr mit dem Zustande der hebräischen Litteratur überhaupt bekannt, sondern werden auch im Stande gesetzt, verschiedene Erscheinungen, die uns in einem Buche auffallen, zu erklären, und über die dunklen Stellen desselben Licht zu verbreiten. So durfte z. B. der Verfasser, der Salomo als Redner auftreten ließ, nichts niederschreiben, was dem Character desselben, der Würde eines Königs und den Sitten des Zeitalters, in welchem er lebte, zuwider war; vielmehr mußte die Ausführung des Buches der bekannten Denk- und Lebensart, und den Absichten der Hauptperson, die er sprechen ließ, ganz angemessen seyn. Welche andere Gestalt mußte dadurch das Buch nicht erhalten, als es erhalten haben würde, wenn der Verfasser in seinem eigenen Namen hätte sprechen wollen? Hat er sich vergessen, oder war er nicht geschickt genug, sich ganz zu verbergen, oder gab

er

er der Lust nach, hervorzublicken, so muß er unsere Kritik über sich ergehen lassen, und wir haben alsdann doch dieses gewonnen, daß wir den auffallenden Widerspruch des Buches mit sich selbst, den Widerspruch zwischen dem Vorgeben seines Alterthumes und dem jüngern Aussehen desselben erklären können: wir sind dadurch im Stande gesetzt, auf eine befriedigende Weise zeigen zu können, wie sich Vorstellungen verbinden konnten, derer Zusammensetzung man Salomo nicht gerne zudenken möchte, z. B. wenn er sich König über Israel zu Jerusalem nennet, oder vorgiebt, alle seine Vorfahrer an Reichthume übertroffen zu haben. Bey diesen und ähnlichen Mißgriffen, die immerhin beweisen mögen, daß der Geschmack des Verfassers noch nicht genug berichtiget war, schließet sich uns das Buch immer mehr und mehr auf, und dieß ist es ja, was wir wünschen. Wir machten die in vielen Rücksichten gewiß wichtige Entdeckung, daß die griechische Sprache in den spätern Zeiten sehr vielen Einfluß auf die hebräische gehabt habe, daß der Prediger mit griechischer Gelehrsamkeit vertraut gewesen sey, und dieselbe auf Palästinas Grund und Boden verpflanzet habe: wir lernten also durch Hilfe der Kritik, was uns Geschichte auf ewig verborgen hatte. Wir haben überdieß die Quelle der Dunkelheit und der Anomalien gefunden, über welche alle Bearbeiter des Ecclesiastes

stes bis auf die neuesten Zeiten geklagt haben. Diese Klage, die so allgemein geführt ward, beweiset unwidersprechlich, daß Kenntniß der hebräischen Sprache allein nicht hinreiche, denselben auszulegen, und zwinget uns, so wie seine Sprache eigen ist, auch ein eigenes Hilfsmittel sie zu erklären aufzusuchen. Wenn nun die Vergleichung der dunkeln Ausdrücke, die in ihm vorkommen, mit griechischen Originalien erwünschten Aufschluß giebt, wenn durch den Gebrauch dieses Hilfsmittels alle Schwierigkeiten verschwinden, können wir zweifeln, den wahren Schlüssel zu dem lange verschlossenen Buche gefunden zu haben?

Vierte Untersuchung.

Canonicität.

§. 1.

Die Behauptung, daß Salomo den Prediger nicht verfaßt habe, stehet ihr nicht entgegen.

„Aber wie, wendet man mir ein, kann die Behauptung bestehen, daß Salomo der wirkliche Verfasser des Predigers nicht sey? Heißt das nicht die Kirche lügen strafen, die Canonicität des Buches in Verdacht ziehen, seine Inspiration in Anspruch nehmen, und ihm, wo nicht ausdrücklich, doch verdeckt

den Vorwurf machen, er habe nur unter dem Schilde einer Salomonischen Schrift sein Ansehen erschlichen?„

Ich sehe mich verbunden, diese Bedenklichkeiten zu heben, oder mich wenigstens darüber mit einem Wahrheit liebenden Gegner zu vergleichen. Im Grunde sind alle diese Einwürfe in einem ähnlichen Falle schon gelöset oder abgewiesen worden, und es muß mir erlaubt seyn, mich darauf zu beziehen. Ich sprach oben von dem Buche der Weisheit, das, wie der Prediger, Salomons Namen an der Stirne trägt und für Salomons echtes Werk so lange anerkannt war, bis Hieronymus im vierten Jahrhunderte auftrat, mit der Fackel der Kritik in der Hand diese Behauptung beleuchtete und im Angesichte der ganzen Kirche behaupten durfte, dieß Werk könne unmöglich Salomo zugeschrieben werden. Im Prologus Galeatus heißt es: Fertur & panaretos Jesu filii Sirach, liber & alius pseudepigraphus, qui sapientia Salomonis inscribitur, und gleich darauf: secundus apud Ebræos nusquam est, quin & ipse stilus græcam eloquentiam redolet. Konnte man ihm damahl nicht alles das einwenden, was ich oben vortrug? Und wenn man dessen ungeachtet noch Grund genug für die Canonicität dieses Buches zu haben glaubte, treten hier nicht auch die nämlichen Gründe und noch stärkere für die Canonicität der Predigers ein? Man

schützt das Ansehen der Kirche vor: aber tritt ihm dann diese kritische Untersuchung zu nahe, oder ist sie ihrem Zeugnisse gerade zu entgegengesetzt? Sagen wir nicht auch Salomo spreche in dem Buche und kündige sich als Verfasser an? Wir behaupten nur, ein anderer Schriftsteller habe ihm die Worte in den Mund geleget, und hebt wohl diese Behauptung die Aussage ihrer Zeugschaft auf? Das Zeugniß der Kirche ist wahr, es ist das Zeugniß des Buches selbst: wer wollte es ihr aber zur Pflicht machen, dasselbe kritisch zu prüfen? Sie hat sich nie mit Kritik abgegeben; aber sie hat sie auch nie verbothen; im Gegentheile sie ließ sich Hieronymus kritischen Ausspruch gefallen. Sobald sie sich in kritische Untersuchungen einließe; so würde sie nicht mehr überliefern, was sie erhalten hat: sie wurde gelehrte Resultate vorlegen, worüber sie vom Anfange her keine Belehrung erhielt: und wenn dieses der Fall wäre, unter welchen Bedingungen könnten und müßten wir ihren Ausspruch für untrüglich halten?

Calmet dachte ganz anders: Patrum auctoritas, sagt er in seiner Abhandlung über den Verfasser des Buches der Weisheit, unici est quidem momenti ad veritatem fidei & auctoritatem textus asserendam, quin & in ea re maxime defertur uniformi & constanti illorum assensui: cum vero de aliqua re critica res est, maxime si in di-

versas

versas abeunt sententias, non est cur de eorum auctoritate fieri debeat præjudicium. In hac quæstione (er untersucht, ob Salomo der wahre Verfasser sey) veteres neque satis constantes nec uniformes loquuntur: aliqui enim abjudicant a Salomone opus, alii ambigunt, nemo satis constanter rem asserit &c. So gründlich und reif dieses Urtheil an sich ist; so giebt doch der gelehrte Mann eine Blöse, sobald er Anwendung von seinem Grundsatze machen soll. Er hatte gerade heraus gesagt, das Ansehen der Väter vermöge nichts gegen das Urtheil der Kritik; aber er nimmt sein Wort fast ganz durch den Beysatz zurücke, maxime si in diversas abeunt sententias: denn er vergißt von nun an das Vorrecht der Kritik, und hält sich einzig an diesen Nebensatz: Die Alten, fährt er fort, waren in dieser Sache nicht einstimmig, und belegt es mit Hieronymus Urtheile, also darf uns das Ansehen der Väter nicht hindern, anders zu denken. -- -- Der Beweis seines Untersatzes ist ganz unstatthaft. Trat dann Hieronymus als Zeuge oder als Kritiker auf? Hatte nicht damahl schon, als er seinen Ausspruch that, die allgemeine Meinung für Salomo entschieden? Und wie läßt sich mit eines einzelnen Mannes kritischem Urtheile beweisen, daß die Väter getheilt gewesen seyen?

Wie sich vorsehen ließ, so ist freylich Calmet auf Grotius, der zuerst seine Zweifel

gegen den geglaubten Verfasser des Predigers erhoben hat, nicht gut zu sprechen (sieh seine Vorrede zu Ecclesiastes), aber dafür ist er auch zur Strafe inconsequent geworden. Darf das, was er von einem biblischen Buche behauptet, nicht auch Grotius von einem andern behaupten, wenn er seine gute Gründe dazu beyzubringen weiß? Will man etwa annehmen, Kritik habe im vierten Jahrhunderte untersuchen dürfen, habe aber im achtzehnten durch ihr langes Stillschweigen und die Verjährung ihr Recht verloren? Oder, will man sagen, hergebrachte und ziemlich allgemein verbreitete Meinungen hätten damahl noch geprüft werden dürfen; itzt aber seyen sie der Prüfung entwachsen? Wie, wenn man erst in unsern Tagen entdeckte, was Hieronymus ans Licht gezogen hat, wäre es darum falsch und müßten wir's verwerfen? -- --

§. 2.

Fortgesetzse Widerlegung der erhobenen Bedenklichkeiten. Beweis der Canonicität. --

Um der Hauptsache näher zu kommen, so gestehen wir es, daß es nicht auf den Namen des Verfassers ankomme, um sich von der Canonicität eines Buches zu überzeugen. Von wie vielen Büchern der Bibel wissen wir die Verfasser nicht? -- Und wäre

denn

denn schon deßwegen ein Buch canonisch und inspirirt, weil es Salomo geschrieben hat? Kömmt nicht vielmehr alles darauf an, ob ein Buch zur Zeit des Heilandes im Canon der Juden enthalten gewesen sey oder nicht, folglich ob es durch seine Annahme die Sanction eines göttlichen Buches erhalten habe? Kömmt nicht nebst dem noch sehr vieles auf den Inhalt eines Buches selbsten an? Ich lasse Calmet für mich sprechen. Nachdem er den Satz festgesetzt hatte, daß nicht Salomo der Verfasser des Buches der Weisheit sey; so zeigt er, daß diese Behauptung der Canonicität und der Inspiration desselben gar nicht gefährlich sey. „Manet tamen apud nos (heißt es in benannter Dissertation) eadem operis æstimatio, idemque meritum: fatemur enim suo titulo, nempe sapientia Salomonis non indignum: quin & parenti fætum adtribuimus longe illustriori & sapientiori, nempe Spiritui S., auctorem operis afflanti; quemadmodum Salomoni præsto fuit.„ Mit gleichem Rechte und mit noch besserm Grunde gilt dieß dem Prediger.

Nur haben wir noch den Zweifel zu heben, ob er nicht dieser Maske seine Stelle im Canon zu verdanken habe. Ich sehe in der Einkleidung des Predigers durchaus keine auf Betrug angelegte Täuschung, sondern stelle mir die Sache ganz anders vor. Dem Verfasser kam es nie in den Sinn, seine

Leser zu hintergehen: nie dacht' er daran, seinem Zeitalter sein Werk als ein echt Salomonisches aufzudringen: er wollte nur in Salomons Geiste sprechen, und leget ihm deßwegen eine Weisheit in den Mund, die er ohne Beschimpfung für die Seinige erkennen könnte. Er weckt ihn so zu sagen im Beyseyn seiner Zeitgenossen vom Grabe, läßt ihn sagen, Ich war König von Israel zu Jerusalem, und verbirgt sich absichtlich nur zur Hälfte hinter der Person, die er für sich auftreten ließ. Konnte er unter diesen Umständen betrügen wollen? Mir ist es höchst wahrscheinlich, daß der Verfasser des Predigers zu seiner Zeit sehr wohl bekant gewesen sey, und daß jeder Salomons Auftritt als Redner für Einkleidung gehalten habe. --- Ist das Buch erst so spät verfertiget worden, zur Zeit, wo die Kenntniß der griechischen Sprache unter den Juden keine Seltenheit mehr gewesen ist, zur Zeit, wo sie mit der Litteratur der Griechen und ihrem Geschmacke bekannt geworden waren; so hatten sie ihnen ja diese Art des Vortrages, diese Form des Zuschnittes absehen können. Plato ward ohnehin bald der Lieblings-Schriftsteller der Juden, und wie oft läßt er nicht Sokrates in seinen Gesprächen oder einen andern großen Mann auftreten? Und konnte dadurch nicht ein Israelite auf den Gedanken verleitet werden, auf gleiche Weise seinen Salomo sprechen zu lassen? Es fiel ihm dabey,

so

so wenig als Plato, ein, zu betrügen, oder seine schlechte Geburt einem berühmten Manne zu unterschieben. Also auch diesen Verdacht, daß der Prediger seine Canonicität erschlichen habe, müssen wir fahren lassen: blos das Ansehen seines Verfassers, die Wichtigkeit seiner Lehre und vielleicht ein dringendes Zeitbedürfniß konnten ihm diesen ehrenvollen Platz verschafft haben: doch davon im folg. noch einmahl.

Fünfte Untersuchung.

Inhalt des Buches.

§. 1.

Getheilte Meinungen der Ausleger.

So klein das Buch ist; so haben sich doch seine Erklärer über den eigentlichen Inhalt desselben noch nicht einverstehen können: sie legen ihm sogar, was das sonderbarste ist, entgegengesetzte Absichten bey. Nach dem Resultate, das ein Theil derselben zog, enthält der Prediger nichts, als ein trauriges Bild des Leeren und Nichtigen menschlicher Dinge, eine Darstellung des Elendes und der Bekümmernisse, die auf Erden sind: nach andern ertheilt er die dringendste Einladung zur Freude und zum Vergnügen. Beyde Parteyen gestehen es sich indessen ein, daß

der Prediger bey der Ausführung seiner Aufgabe die treffendsten Bemerkungen über Menschenleben in seinen mannigfaltigen Lagen und labyrinthischen Gängen, über Wohl und Weh, Geschäfte und Muße der Erdenbewohner, über Gegenwart und Zukunft niedergeschrieben habe: sie gestehen es sich ein, daß er die Erfahrungen seiner und der Vorzeit reiflich beurtheilet, und daraus die schönsten Klugheitsregeln und die feinste Lebensweisheit gezogen habe. Um so mehr wundert es mich, daß sie den einzig wahren und das ganze Buch umfassenden Gesichtspunkt verfehlen konnten. -- -- Doch wir wollen vorerst ihre Gründe hören und sie gegeneinander auftreten lassen.

Die Vertheidiger der ersten Meinung sagen: Der Klageton, mit welchem der Prediger seine Rede beginnt, hallt durch das ganze Buch: er geht von dem Satze aus, Alles ist eitel, nichtig und leer, stellt ihn wie das Them auf, über welches er commentirt, und kömmt am Ende wieder darauf zurücke: er läßt es fühlen, was er nicht ausdrücklich sagt: Sieh, dieß wollt' ich beweisen Alle seine Vorstellungen durch das ganze Buch tragen das Gepräge dieses Gedankens, alle seine Worte sind Erguß eines beklemmten, tief gebeugten Gemüthes: er urtheilet jede Erscheinung, die er vor sein Tribunal zieht, mit dem Spruche ab: Auch dieß ist eitel! Man sehe, sagen sie Kap. II, 1, 11, 15,

17, 19, 23. IV, 4, 7, 16, V, 9. VI, 9, 11, 12. VIII, 10, 14. X, 8. u. s. w. und zweifle noch, wenn man kann, ob nicht die Ueberzeugung von der Eitelkeit des Erdenlebens der herrschende Gedanke seiner Seele war? Er stellt absichtlich alle Thorheiten der Menschen zusammen, und wie kann man noch fragen, ob er auch ein Gemählde der Nichtigkeit irdischer Dinge habe entwerfen wollen? -- --

Die Vertheidiger der andern Meinung mißkennen das Wahre an dieser Behauptung nicht; sie zweifeln nur, ob der wiederhohlte Vortrag eines Satzes ein sicheres Merkmal von dem Zwecke eines Verfassers und dem Inhalte eines Buches sey: sie sagen, man dörfe nicht sogleich bey dem, was zuerst in die Augen fällt, stehen bleiben; sondern man müsse auch untersuchen, ob sich nicht etwa ein solcher oft zurückkehrender Gedanke zu einem andern, wie der Grund zu einem Satze verhalte, der bewiesen werden soll? Man könne im vorliegenden Falle noch mit allem Rechte die Frage stellen, warum uns der Prediger das Geschick der Menschen so traurig habe zeichnen wollen? Wozu also, fahren sie fort, führt der Prediger den Gedanken, Alles ist eitel, alles unnütz, so weitläufig aus? War es blos Stimmung seiner Seele, die sich gerne in traurigen Gedanken und Empfindungen verloren hat, oder war es Folge des Alters und der das-

selbe begleitenden Schwäche, die ihn dazu bewog? Goß er vielleicht, um seiner üblen Laune Luft zu machen, seinen Mißmuth auf das Papier hin, oder strengte er sich darum an, alles Menschenelend zu beschreiben, um sich und seine Leiden zu vergessen? Oder war der Verfasser ein Mann, der die Erde seinen Zeitgenossen als Jammerthal darstellen wollte, um sie für den Himmel zu gewinnen? Oder wollte er sich vielleicht damit Anhänger machen, um sich mit ihnen in der Wüste anzubauen, so wie es einst zu dieser Absicht übersetzt ward? Nein, der Prediger war der Mann nicht: die Last des Alters, die ihn vielleicht beugte, erzwang von ihm nicht ungerechtes Urtheil über der Dinge Werth oder Unwerth, noch unbillige Forderungen an den jungen Mann. Sagt er ihm nicht, daß er sich von Jugend auf freuen soll, und ist das die Sprache eines wimmernden Alten? Noch weniger mochten ihn seine Begriffe von Tugend, Gottesverehrung und Zukunft verleiten, den Aufenthalt unter den Menschen und den Genuß sinnlicher Freuden für gefährlich, für unvereinbarlich mit einem tugendhaften Lebenswandel zu erklären. Er erlaubt ja, und fordert sogar auf, keine Freude ungenossen zu lassen, und wie oft wiederhohlt er diese Aufforderung nicht? -- --

Macht ein Schriftsteller seinen Zweck dadurch kennbar, daß er öfters auf eine Behaupt-

hauptung zurücke kömmt, alles auf sie zurücke führt; so muß es uns ja auch gelten, die Empfehlung des frohen Genusses der Güter der Erde für des Predigers Absicht zu halten. Sie kömmt zum wenigsten siebenmahl vor, und sollte gleichwohl der Nichtigkeit alles Irdischen einige Mahl mehr gedacht werden, so ist es der größere Nachdruck, mit welchem er jene Aufforderung, besonders gegen das Ende, vorträgt, welcher uns bestimmt, für sie als den Hauptzweck des Buches zu entscheiden. -- --

Geben wir ferner auf die Verbindung obacht, in welcher der Prediger die Eitelkeit der irdischen Dinge und den Genuß des Guten miteinander setzet; so bleibet wohl kein Zweifel übrig, daß die Wahrheit ganz auf unsrer Seite sey. Es ist ja eben dieser Genuß, dessen Zweckmäßigkeit der Prediger aus jener Eitelkeit ableitet, oder den er doch als das einzige wahre Gut des Menschen um so dringender empfiehlt. Warum käme dann die Formel, Iß, trink, freu dich an deinen Werken, allemahl nur dann wieder, nachdem sein Auge auf eine traurige Scene der Weltbegebenheiten geheftet war? Seine Absicht schränkte sich also gewiß nicht auf die Darstellung des irdischen Nichts ein; sondern er bediente sich derselben nur, als eines Bestimmungsgrundes, einer andern Wahrheit um so leichter Eingang zu verschaffen.

Ich würde der Meinung der letztern beytreten, wenn ich ihre Behauptung nicht eben sowohl, als die entgegengesetzte für zu enge und eingeschränkt halten müßte. Beyde nehmen nur auf einen Theil des Buches Rücksicht: sie sind einseitig und umfassen das Ganze nicht. Wollen wir den Zweck eines Schriftstellers finden; so müssen wir eine Idee aufsuchen, unter welche sich alle übrige Vorstellungen seines Buches bringen lassen, eine Idee, die über jede einzelne Erscheinung desselben befriedigenden Aufschluß giebt, die gleichsam der Mittelpunkt ist, auf den sich alles bezieht, eine Idee, durch die das Mannigfaltige zu einem Ganzen gemacht, das Verschiedene zur Einheit gebracht wird. Eine hervorstechende Vorstellung, ein Lieblingsgedanke ist darum der Zweck eines Buches noch nicht: er kann dessen ungeachtet doch nur, wie jeder andere verloren hingeworfene Gedanke, als Theil zu einem andern Ganzen gehören, und es folgt blos, daß der Verfasser sein Werk nicht gleichmäßig ausgeführt habe.

§. 2.

Der Prediger enthält eine Anweisung zum frohen Genusse des Lebens.

Die Vertheidiger beyder Meinungen geben zu, daß das wichtigste des Buches in den durchdachten Lebensregeln bestehe, die von

dem

dem Verfasser ertheilet werden: ich setze hinzu, daß sie bey weitem den größten Theil des Buches ausmachen, und sollten wir darauf bey der Bestimmung des Zweckes nicht Rücksicht machen müssen? Er spricht nicht nur, wo er kann, der Weisheit ungeheucheltes Lob, Kap. VII, 11, 19. IX, 13. folgg., sondern zog auch von der Erfahrung die schönsten Klugheitsregeln ab, und theilet sie in seiner Rede mit. Was ist also der Inhalt derselben? Klugheitsregeln sind es, mit durchgängiger Rücksicht auf die gewöhnlichen Verhältnisse der Menschen aufgesetzt, Rathschläge sind es für jede Gattung des Thuens und Lassens, der Körper- und Geistesthätigkeit auf Erden, Vorschriften sind es in Betreff der Einwirkung äußerer Gegenstände auf uns und der Rückwirkung unseres Gemüthes auf dieselbe, Maximen sinds ganz dazu gemacht, sich das unvermeidliche und allgemeine Elend zu erleichtern und Thorheiten zu verhüten, in die uns nur zu oft Unwissenheit und Unklugheit stürzen: und was ist also sein Zweck? Unterricht ist es, sein irdisches Wohl auf die sicherste Weise zu befördern. Selbst die Hinweisung auf den Genuß der Güter der Erde, die Hinweisung auf die Freude an unsern Werken, die wir glücklich ausgeführt haben, was ist sie anders, als eine Klugheitsregel, die mit allen übrigen die in dem Buche enthalten sind, in eine Sphäre gehört? Ist sie nicht der Thorheit des Geiz-

es,

es, der gränzenlosen Habsucht entgegengesetzt, die für ein Leben von tausend Jahren sammelt, immer spart und nie genießet, Mangel fürchtet, und doch unaufhörlich vermehrt? Soll sie nicht das unselige Bestreben, reicher als andere seyn zu wollen, oder Vermögen zusammen zu scharren, ohne Kind und Bruder zu haben, von ihrer lächerlichen Seite darstellen? Und öffnet sie endlich nicht die so vielen verborgene Quelle, aus welcher der müde und lechzende Wanderer Vergessenheit seiner Leiden, und heitern und frohen Muth trinken soll?

Betrachten wir nun aus diesem Gesichtspunkte den Inhalt des Predigers; so können wir nicht zweifeln, daß er uns über die Kunst glücklich zu leben habe belehren wollen, und zu diesem Ende seine Beobachtungen übergeben habe. Was ist also des Predigers Absicht? Es ist keine andere als Anweisung zu geben, wie man des Uebels auf Erden weniger empfinden und des Guten mehr genießen könne. Dieß ist bisher freylich nur Hypothese, obgleich im hohen Grade wahrscheinlich; aber sie wird zur Gewißheit erhoben, wenn ich anders einige Stellen des Buches richtig gefaßt habe.

Der Prediger erklärt sich gleich im Anfange über die Absicht seines Aufsatzes und die Veranlassung dazu. Kap. I, 13. „Ich dachte mich einer reifern Untersuchung und Erforschung der Weltereignisse widmen

men zu müssen.„ V. 16. „Ich dachte bey mir: Du übertriffst an Weisheit deine Vorfahrer zu Jerusalem alle; besitzest so viele Kenntnisse und Einsichten: wag' es zu untersuchen, was weise, was albern und thörricht sey.„ Hier also liegt des Verfassers Absicht offenbar vor uns: er will untersuchen, was an dem, was auf Erden geschieht, wahr, reel und bleibend, was dagegen leer, nichtig und eitel sey: er will erforschen, welches Benehmen der Menschen in Hinsicht ihres zeitlichen Wohls klug, vernünftig und ihrer Lage und Umständen angemessen sey, welches dagegen unklug, einfältig und thörricht sey. Diesen Vorsatz erklärt er im Verfolge des Buches öfters: man sehe noch Kap. II, 12. VII, 25: Aber wozu nun diese Untersuchung? Er sagt es eben so deutlich Kap. II, 3. „Ich hatte mich entschlossen, der Weisheit und Thorheit so lange nachzuforschen, bis ich entdeckt hätte, welches Streben dem Menschen seine Lebenstage hindurch am meisten fromme.„ Practische, nicht theoretische Weisheit, Lebensweisheit war es also, die der Prediger suchte, die er zur Beförderung des menschlichen Wohls suchte: und ist nicht das ganze Buch nach diesem Entwurfe ausgeführt? Geht er nicht der Thorheit jeder Art zu Leibe; und wenn er sie in ihrer Blöse dargestellt hat, giebt er nicht guten Rath, ihr zu entgehen? Flößt er nicht Haß und Abneig-

neigung gegen sie den Gemüthern seiner Zuhörer ein, und fordert er nicht andere Weise auf, die Räthsel zu lösen, wenn er nicht im Stande ist, befriedigenden Rath zu ertheilen? Schreitet er nicht von einer unglücklichen und unsinnigen Unternehmung der Menschen zur andern fort, und beurtheilet sie jedesmahl mit geradem Sinne? Ist nicht in den Kapiteln VII. bis XI. eine Regel der Klugheit an die andere gereiht, um die schönste Perlenschnur zu bilden? Ich zweifle keinen Augenblick, die wahre Absicht des Predigers gefunden zu haben. Zur Bestättigung meiner Behauptung werde ich weiter unten noch einiges anführen: nur muß ich zuvor einige Zweifel lösen, die man gegen die Orthodoxie des Predigers und seine Moral erhoben hat.

Sechste Untersuchung.

Zweifel gegen den Inhalt des Predigers.

§. 1.

Der Prediger leugnet die Unsterblichkeit der Seele nicht. –

Ich habe mich bey der Aufsuchung des Zweckes des Predigers länger aufgehalten, als es nöthig gewesen wäre, wenn man nicht so viel Anstößiges im Prediger hätte

finden

finden wollen. Es kömmt ungemein viel auf den einmahl gefaßten Gesichtspunkt an, um einen Schriftsteller nicht zu mißdeuten, und ihm Grundsätze und Gesinnungen anzudichten, die er nie gehabt hat: sonst wüßte ich wahrlich nicht, wie es gekommen sey, daß man so viel Verdacht auf den Prediger habe werfen können. —

„Er prediget, sagt man, eine ganz wohllüstige Lebensweise, baut dieselbe auf epikurische Grundsätze, und leugnet die Fortdauer des Menschen nach dem Tode.„ So hart diese Vorwürfe sind; so grundlos sind sie zugleich und so auffallend sind die Mißverständnisse, wodurch sie veranlaßt wurden. Lassen sie uns gleich bey der letzten Beschuldigung stehen bleiben. Den Hauptbeweis führet man aus der Stelle Kap. III, 21. Die alten Uebersetzer gaben sie frageweise: Και τις ἐιδε πνευμα ὑιων τȣ ἀνθρωπȣ, ἐι ἀναβαινει ἀυτο ἀνω; και το πνευμα τȣ κτηνȣς, ἐι καταβαινει ἀυτο κατω ἐις γην; und man erklärte sie gemeiniglich so: *Wer weiß, ob der Geist des Menschen aufwärts steige u. s. w.?* Aber diese Uebersetzung ist unrichtig, und würde, wenn sie auch die richtigere wäre, das nicht beweisen, was sie beweisen soll: ich muß bitten, um mich nicht abzuschreiben, meine Uebersetzung, Erklärung und die philologische Bemerkungen über die Stelle nachzusehen. Wie deutlich unterscheidet nicht der Prediger das Hinsink-

en des Körpers in Staub vom Hintritte des Geistes zu Gott, seinen Schöpfer, Kap. XII, 7? Erklärt er sich Kap. IX, 1. nicht ausdrücklich, er wisse, daß die Weise, die Fromme und ihre Werke bey Gott seyen? Freylich kann er nicht begreifen, warum sie Gott so wenig auszeichne; aber nimmt er darum seine Behauptung zurücke? Im Gegentheile er spricht von einem Gerichte Gottes, vor das Gott alle, auch die verborgensten Handlungen, gute und böse ziehen werde, Kap. III, 17. VIII, 6. XI, 9. XII, 13, 14. einem Gerichte, das dem Menschen jenseits der Gränzen des irdischen Lebens bevorsteht.

„Aber, heißt es weiter, konnte er deutlicher sprechen, als es Kap. IX, 4--7. geschieht? Die Todte wissen gar nichts mehr; sie machen fernerhin keinen Gewinn: sogar das schwache Andenken, in welchem sie noch auf Erden eine Zeitlang fortlebten, verlischt. Haß, Liebe, Eifersucht verschwindet: sie haben fürhin keinen Antheil mehr an allem, was auf Erden geschieht. Wie läßt sich diese Sprache mit dem Glauben an Unsterblichkeit vereinigen?„ -- -- Gar wohl: er schildert den Zustand der Todten, wie er den Lebenden in die Augen fällt, schildert ihn im Gegensatze gegen den vorigen Zustand des Lebens, schildert ihn seinem Zwecke gemäß. Wie du stirbst, sagt er, so ist die ganze Welt für dich todt: der Genuß des Guten hört auf: die Aeußerung

erung deiner Kräfte hört auf. Sey nicht Thor, des Lebens Glück zu übersehen, und die dir gegönnten Freuden ungenossen zu lassen: Du hast nur einmahl die Erlaubniß davon zu nehmen, und dann nimmermehr. Warum willst du so feindselig, so mißgünstig gegen dein eigenes Ich sey, sie ihm vorzuenthalten? Der Prediger spricht nicht dogmatisch, sondern populär, so wie der gemeine Menschensinn die Sache bey dem ersten Anblicke faßt. Belachen oder bedauern wir nicht oft den Unsinn der Geizigen, die sich unnütze Plage im Leben machen, ohne sich die Freude desselben zu gönnen? Sagen wir nicht, der Thor stirbt, wie jeder andere, was hat er davon, ohne nur daran zu denken, die Fortdauer nach dem Tode leugnen zu wollen? Aber der Unglückliche ist freylich bey seiner Leiche der Welt und dem Genusse des Guten auf derselben abgestorben: sie ist nicht mehr für ihn, er nicht mehr für sie -- Mehr Schein hat die zwote Beschuldigung.

§. 2.

Er empfiehlt Wohllust nicht; noch erkennt er die Grundsätze der Epikuräer für die seinige.

Man höre die Stellen, sagen sie, worin er zur Freude auffordert, z. B. Kap. II, 14. „Nichts ist gut auf Erden, als essen, trinken, sich seiner Werke freuen„ und

schlage vorzüglich Kap. IX, 7. und XI, 8. nach. Ist dieß nicht der Epikuräer Sprache, die Paulus 1. Cor. XV, 32. anführt: Φαγωμεν και πιωμεν. αὐριον γαρ ἀποθνησκομεν. Ist es nicht die nämliche Sprache, die im Buche der Weisheit Kap. II. verdammt wird? Die letztere Stelle ist insbesondere so anstößig, daß sich selbst die LXX. nicht getrauten, sie nachzuschreiben: sie setzen weislich eine Einschränkung hinzu: Και περιπατει ἐν ὁδοις καρδιας σου ἀμωμος και μη ἐν ὁρασει ὀφθαλμων σου, und dachten wohl die heiligen Väter anders? Hielten sie nicht zur Entschuldigung des Predigers allgemein dafür, der Prediger führe einen Epikuräer redend ein und widerlege ihn? -- --

Gesetzt, der Prediger bediene sich wirklich epikurischer Ausdrücke, folgt sogleich, daß er den nämlichen Sinn damit verbinde? Kömmt nicht unendlich viel auf den Zusammenhang von Vorstellungen an, in welchem ein Satz vorgetragen wird, um wahr oder falsch, schädlich oder unschädlich zu seyn?

Doch lassen wir es einen Augenblick gelten, der Prediger verbinde auch mit seinen Ausdrücken epikurischen Sinn, verdient er sogleich unsere Verdammung? Es ließe sich noch genug zu seiner Entschuldigung sagen: ich mache einen Versuch.

1) Jeder Schriftsteller und mit gleichem Rechte auf die biblischen, müssen nach ihrem Zeitalter und dem Grade der ihnen möglichen

en Einsichten beurtheilet werden: zur Zeit, wo die Lehre von dem künftigen Leben noch nicht genug entwickelt und gegen alle Zweifel festgesetzt war, hat die Beobachtung der Pflichten, als des Menschen höchster Zweck noch nicht eingesehen werden können: Der Schluß war vielmehr sehr consequent: Deckt uns einst allgemeine Nacht, und nimmt im Leben die Vorsehung so wenig Rücksicht auf Tugend; so ist es wohl das klügste, gleichwohl nicht lasterhaft zu seyn, um die Rache Gottes nicht aufzureizen, sonst aber vor allen sich seines Daseyns zu erfreuen. Man darf nicht ein gleich strenges Moralsystem von allen Zeiten und allen Völkern fordern. Man könnte

2) noch hinzusetzen, es sey des Predigers Absicht nicht gewesen, eine Sittenlehre zu schreiben: wie man in den Büchern Moses nicht eine reine Darstellung aller Grundsätze der Religion suchen dürfe, weil dieß außer seinem kirchlich-politischen Zwecke gelegen sey; so sey auch dieß der Fall bey dem Prediger: er gebe Anleitung, wie man sein Leben hienieden gebrauchen müsse, und überlasse es übrigens einem jeden, die übrigen Zwecke der menschlichen Natur damit zu vereinigen: er betrachte den Menschen blos von der physischen Seite als Bürger der Erde, als sinnliches Geschöpf, das durch seine heftigen Triebe und Leidenschaften auf Abwege hingerissen werde: er eröffne ihm den wahren

en Weg zur Glückseligkeit, ob er gleich auch da straucheln könne, wenn er sich nicht zugleich Tugend zur Führerinn wähle.

Aber nichts ist gewisser, als daß der Prediger nicht im Geiste der Epikuräer spricht.

1) Es ist wahr, er empfiehlt auf eine sehr dringende Weise, kein Gut ungenossen zu lassen und sich von Jugend auf zu freuen; aber eben so scharf tadelt er das absichtliche Aufsuchen vergänglicher Weltfreuden an dem Wohllüstlinge, eben so sehr erhebt er die Strenge gegen sich, seine Neigungen und Begierden, eben so nachdrücklich rühmt er die Ernsthaftigkeit, das öftere Nachdenken an den Tod, um wahre Seelenruhe zu beförderen, und die Gemüther der Menschen mit der seligern Wonne des über die sinnlichen Ergötzungen so weit erhabenen Tugendsinnes bekannt zu machen, Kap. VII, 2--6. Wie vertragen sich damit die Grundsätze der Epikuräer?

2) Der Prediger verbindet mit seiner Aufforderung zum frohen Lebensgenusse zugleich eine Anweisung zur Religion: welche ganz andere Gestalt mußte dadurch sein Unterricht nicht erhalten, wie sehr nicht eingeschränkt werden? Er erkennet Gott als Schöpfer des Menschen und des Weltalls, der alles erhält, alles fügt, was auf Erden geschieht und mit unwiderstehlicher Macht gebeut. Die Beobachtung der Gebothe Gottes hält er für des Menschen höchste Pflicht,

Kap.

Kap. XII, 12. und leitet sie aus der Oberherrschaft Gottes her, Kap. XI, 1. Um diesen Gebothen um so mehr Einfluß auf die Entschließungen und Handlungen der Menschen zu verschaffen; so weißt er auf ein Gericht nach dem Tode hin, wo der Mensch von allen seinen Handlungen Rechenschaft geben müsse, Kap. XII, 13. -- Selbst seine erste Vorschrift, auf Erden sich zu freuen, setzt er mit der Religion in die engste Verbindung: er rühmt die Freude nicht nur als das schönste Werk in Gottes Schöpfung, Kap. III, 12. sondern nennt auch die Fähigkeit sich zu freuen ein Geschenke von Gott, und zwar nur ein Geschenke von ihm an die Fromme, Kap. II, 24, 25. Kann hier noch vom epikurischen Genusse die Rede seyn?

Lehret ein solcher Mann, daß man sein Leben genießen müsse; so kann seine Lehre unmöglich verderblich seyn: denn diese zween Grundsätze schränken sich von selbsten ein. So wenig ihn der eine auf Erden zum Engel werden läßt; so wenig läßt ihn der andere zum Thiere herabsinken und seinen höhern Beruf mißkennen: sie bringen ihn von selbst auf die glückliche Mittelstraße, da ihn jeder dieser Grundsätze mit gleicher Stärke an sich zieht. Und will wohl der Prediger etwas anders als dieses, wenn er Kap. XI, 9. sagt: „Geneuß, was immer deinen Sinnen gut ist, nur erinnere dich, daß dich einst Gott darüber vor Gericht fordern werde.„

läßt der Gedanke des Gerichtes sündhaften Genuß zu? Rettet der Prediger nicht die Würde des Gebothes, wenn er seinem Zöglinge befiehlt, demselben jede verbottene Lust aufzuopfern? Schränket er nicht die Lüsternheit der Sinnlichkeit ein, wenn er sie für jeden Genuß, der den Zweck unsrer vernünftigen Natur beeinträchtiget, verantwortlich und strafbar erklärt? Auf diese Weise befiehlt zwar Salomo Tugend; aber ohne des Menschen sinnliche Natur in ihren Forderungen zu kränken: er erlaubt, diesen nachzugeben; aber ohne der Tugend das geringste zu vergeben, und wer sollte hieran etwas zu tadeln finden?

Dieß möchte zur Vertheidigung des Predigers genug seyn; doch lassen sie uns näher zur Sache treten, um allen Mißverstand, wo möglich, von Grund aus zu heben.

§. 3.

Fortsetzung — Erklärung des grammatischen Sinnes der Worte: Iß, trink, freu dich an deinen Werken.

Wir wollen die Frage von neuem vornehmen: „Scheinen die Ausdrücke des Predigers, Nichts ist gut auf der Welt, als essen, trinken, sich gütlich thun, sich an seinen Arbeiten freuen, nicht eine Einladung zu einer thierischen sinnlichen Lebensart zu enthalten? Und liegt dieß nicht zum wenigsten

igsten in dem Schlusse, den der Prediger Kap. IX, 14. macht? Da den Frommen, heißt es, Uebels, und den Gottlosen Gutes wiederfährt; so ist auch dieß eitel: dann lobt' ich mir die Freude: der Mensch hat nichts Gutes unter der Sonne, als essen und trinken. Heißt das nicht, laßt uns die Tugend aufgeben und alle Lust genießen, so lange wir am Leben sind?„

Es kömmt alles darauf an, was die Formel, Iß, trink, freu dich an deinen Werken, heiße, uud in welchem Sinne, aus welchen Gründen, zu welcher Anwendung der Prediger diesen Grundsatz aufstelle. Lassen sie uns sehen.

1) Mit den Worten, Iß, trink, kann der Prediger unmöglich den Begriff einer wohllüstigen Aufführung verbinden, ohne sich im nämlichen zweyten Kapitel zu widersprechen. Um zu sehen, was dem Menschen gut sey; so stellt er einen Versuch mit der Wohllust an: er schildert sein Bemühen, alles sich zu verschaffen, was den Sinnen schmeichelt, und beschreibt seinen Reichthum an allem, was sein Herz wünschen mochte; — aber glücklich war er dennoch nicht; Wohllust nennt er Wahnsinn, v. 2. und wohlbesetzte Tafeln und Wein und Sängerinnen und Paläste und Gärten und Schätze wirft er in die Klasse eitler Dinge. Wenn er nun am Schlusse sagt: Nichts ist gut als essen und trinken, kann er das anzeigen wollen, was

er verworfen hatte? -- -- Was denkt also der Prediger bey diesen Worten?

2) Der Prediger setzt nicht alle Lebensfreude im Essen und Trinken, sondern bedient sich nur des Ausdruckes, Iß, trink, um Freude im allgemeinen zu bezeichnen: er setzt daher nicht nur in gedachten Stellen die Gattungsbenennung, sich freuen, sich gütlich thun u. s. w. hinzu; sondern er erwähnt noch Kap. IX, 7--9. andere Arten menschlicher Vergnügungen, und spricht in allgemeinsten Ausdrücken, K. XI, 8, 9: Freu dich, junger Mann, deiner Jugendjahre: dich erfreue dein Herz in deinem blühenden Alter: geh deines Herzens Hange, geh der Lust deiner Augen nach. -- -- Betrachten wir die Stellen, wo es heißt, Nichts ist gut, als essen, trinken, Freude haben an seinen Werken, etwas aufmerksamer; so werden wir den nämlichen Sinn darin liegen finden. Der Prediger spricht nicht blos von dem Vergnügen des Gaumens, sondern auch von der Freude an seinen Werken: er nennt die zwo allgemeinsten und gewöhnlichsten Arten menschlicher Vergnügungen, um alle übrige damit zu beschreiben. Alles, was auf Erden ist, und Freude gewähren kann, sind entweder Gaben der Natur, oder Producte menschlicher Kunst und Geschicklichkeit: jene gewähren uns angenehme Empfindungen, wenn sie unsere sinnlichen Triebe und Neigungen und thierischen

Be-

Bedürfnisse befriedigen: diese erhöhen unser Selbstgefühl, und führen uns das Bewußtseyn unserer Vollkommenheit zu. Jene sind eigentlich Freuden der Sinnlichkeit, weil sie sich auf die sinnliche, diese sind Freuden der Verstandesthätigkeit, weil sie sich auf die geistige Natur unsers Wesens beziehen: dort verhält sich unser Gemüth mehr leidend: hier ist es mehr selbstthätig: dort hat es sein Wohl äußern Gegenständen, hier sich selbst größten Theils zu verdanken. Zu diesen beyden Quellen menschlicher Seligkeit weiset uns der Prediger hin, wenn er sagt, Iß, trink, und freu dich an deinen Arbeiten. Am deutlichsten erhellt dieses aus K. IX, 7--10. ob er gleich seine Gedanken nicht in der Schulsprache eingekleidet hat.

Also durchaus nicht von wohllüstigen Tafeln, von Ueppigkeit im Essen und Trinken ist die Rede; er spricht von Lebensfreude überhaupt, wenn er die Ergötzungen der Mahlzeit und der mechanischen Geschicklichkeit insbesondere nennet. Daher spricht er oft nur von einer Art dieser Freuden, wie K. III, 22. Da sah ich nun wieder, heißt es an diesem Orte, es sey nichts besser, als daß sich der Mensch an seinen Werken ergötze. Am deutlichsten aber erklärt er sich Kap. III, 12, 13. Unter allen, sagt er hier, fand ich nichts bessers, als sich freuen und gut-er Dinge seyn in seinem Leben: aber auch dieß, Essen, trinken, Freude an seiner

Ar-

Anbeit haben, ist ein Geschenke von Gott. Hier ist ja doch offenbar der letzte Satz nur Erklärung des vorhergehenden allgemeinen Ausdruckes, Sich freuen und guter Dinge seyn. -- --

„Aber er stellt doch, wendet man mir ein, den Kitzel des Gaumens unter den sinnlichen Freuden oben an?„ -- -- Sey es: genug, er legt keinen Nachdruck hinein. Denkt er ja sogar Kap. V, 11--19. VI, 1--9. dem Armen, der nur kärglich auskömmt, die Freude des Essens und Trinkens zu, und wie wäre das möglich, wenn er bestimmt an ausgesuchte Kost gedacht hätte? Doch läßt es sich auch erklären, warum er Fröhlichkeit mit Essen und Trinken bezeichnet habe. Die hebräische Sprache ist im Grunde sehr arm an Wörtern: die biblischen Schriftsteller sind also, um sich verständlich zu machen, gezwungen, sich tropischer Ausdrücke zu bedienen: sie setzen daher öfters die Wirkung für die Ursache und die Ursache für die Wirkung, und wenn sich zwo Erscheinungen beständig begleiten und nothwendig zusammen hängen; so nennen sie die eine, um die andere dadurch anzudeuten. Der Fröhliche hat guten Appetit zum Essen, und dieß ist uns so natürlich zu denken, daß wir auf körperliche Krankheit oder geheimen Kummer scheießen, wenn jemand wenig Lust dazu bezeiget. Diese zween Zustände also, Fröhlich seyn und mit Lust Speisen zu sich

nehmen

nehmen (diesen Umstand, mit Lust, merkt der Prediger Kap. II, 25. IX, 7. wohl an), sind miteinander verbunden, sie hängen zusammen, und man kann vom Daseyn des einen auf das Daseyn des andern schließen. Daher konnte der Prediger sagen, Iß und trink, anstatt, sey fröblich und guter Dinge.

§. 4.

Festsetzung des wahren Gesichtspunktes.

Also in dem Ausdrucke des Predigers, Iß und trink, liegt durchaus nichts Anstößiges: wir kommen nun zu der wichtigern Untersuchung, aus welchem Gesichtspunkte man die Aufforderung zur Freude des Lebens betrachten müsse?

Wir haben hier auf nichts mehr zu sehen, als darauf: Von welcher Vorstellung der Prediger hauptsächlich ausgehe? Welche Gegensätze er mache? Welche Beweise er führe? Wie er überhaupt den Genuß der Erdenfreuden vorstelle?

Des Predigers herrschender Gedanke ist, Alles ist nichtig und verdrüßig, Alles Tand und eitle Plage: aus diesem Grundsatze entwickelt er seine Aufmunterung zum frohen Genusse des Lebens. Alles, was auf Erden vorfällt, ist kränkend für den Menschen: wo er hinblickt, trifft er auf Gegenstände, die ihm Mißmuth und Schmerzen verursachen, und stößt auf marternde Uebel

in der physischen sowohl, als moralischen Welt: jenen ist er Preis gegeben, diese machen ihn trostlos und bekümmert. Ihm nützt alles sein Streben, alle seine Anstrengung nichts: was der Erde zugehört, fällt wie loses Tünchwerk von ihm ab: seine sinnliche Natur mit allen ihren Wünschen und Neigungen löset sich auf: die Welt mit allem dem Blendwerke, mit dem sie unvorsichtige Augen täuschet, schwindet wie ein Bild der Nacht vor ihm hinweg. Das Gekrümmte läßt sich nicht gerade machen: die entdeckten Mängel bleiben doch, wir mögen uns beunruhigen und quälen, so lange wir wollen. Was hat der Mensch unter diesem Leiden des Körpers und der Seele Gutes unter der Sonne? Dieß ist die Frage, die er sich vorlegt, und deren Auflösung den größten Theil des Buches einnimmt. -- Und nun, wie löset er sie?

Es freue sich der Mensch seines Lebens, sagt er, Kap. XI, 8. so viel er immer kann, und denke an die trüben Tage des Alters. Kap. IX, 10. Er esse, trinke und freue sich seines Daseyns, freue sich seiner Kunst, seines Talentes: denn mit dem Tode hat dieß alles ein Ende. Kap. III, 22. Er habe Freude an seinen Werken: Denn er weiß nicht, was in der Zukunft geschehen dürfte. -- -- Nachdem er Kap. V, 16, 17. das unselige Geschick eines Geizhalses beschrieben hatte, fährt er fort: Sieh, dieß

dieß allein erkannt ich als das Beste, Essen, trinken, und sich freuen: Es ist nicht genug, Geld und Gut zu haben; man muß auch Muth genug besitzen, um Gebrauch davon machen zu können. Kap. VI, 1, 2. -- -- Nachdem er Kap. VIII, 14. eine Schilderung der schmerschhaften Empfindung entworfen hatte, die uns der Anblick der ungleichen Vertheilung des Guten und Bösen in der Welt verursacht; so lobt er die Freude wieder: Denn alles Nachsinnen, dieß Räthsel zu lösen, ist umsonst, v. 16, 17. und mit Gott darüber hadern zu wollen, ist Unsinn, VI, 10, 11. VII, 9. -- -- Alles ist wandelbar und veränderlich auf Erden, Kap. III, 1--10. die Zeit reißt alles mit sich fort, und erlaubt dem Menschen keinen ruhigen und sichern Besitz: nichts ist bey diesem Wechsel gut, schließt er, als sich freuen und wohlthun. -- Der Reiche hat vor dem Armen, Kap. IV, 4. der Künstler vor dem Unerfahrnen, II, 14. keinen Vorzug, alle sterben; weder Reichthum, noch Kunst, noch Wissenschaften retten vom Tode, IX, 11. sein Gesetz ist allgemein: was nützet es gelebt zu haben, wenn man nur zu seiner Plage lebte, wenn man seines Lebens nie froh ward? Das einzige auf Erden, was uns zugehört, fährt der Prediger fort, das einzige, was unser Antheil an irdischen Gütern seyn kann, was uns die Vorsehung von ihrem Reichthume

thume zutheilte, ist die Freude Kap. III, 22. V, 17. VIII, 15. IX, 9. Sie ist es allein, welche im eigentlichen Sinne unser ist: alles andere, was uns die Erde darbeut, was wir selbst zu Stande bringen, gehört der Erde zu; sie ist zugleich der einzige Ersatz für die Beschwernisse des Lebens alle....

Betrachten wir diese Stellen genauer, und sehen besonders auf den Zusammenhang seiner Beobachtungen und Lehren; so ist es allemahl ein trauriges Phönomen, das dem Menschen Mißmuth und Gram zuführt, oder eine Thorheit desselben, denen er seinen Grundsatz entgegen stellet. Wenn er nun in dieser Verbindung sagt, Nichts ist gut, als sich freuen, oder, freu dich, so lange dir Gott dein Leben fristet, was kann seine Absicht anders seyn, als in beyden Fällen ein Betragen der Menschen zu züchtigen, das ihrem wahren Vortheile so sehr entgegengesetzt ist? Was kann sein Zweck seyn, als sie zu warnen, weder den Gütern der Erde mit zu heftiger Begierde und unter abmattenden Sorgen nachzujagen, noch sich durch Gram über Gottes Fügungen das Leben zu verbittern? Dieß sind gerade die zwo so gefährlichen Klippen menschlicher Glückseligkeit, und wie deutlich bemerkt er sie nicht Kap. XI, 10? Entfern aus deinem Gemüthe, sagt er hier, allen Mißmuth, allen Schmerzen halt von deinem Körper ab: dieß sey dein Bemühn, dieß der Gegenstand

enstand deines Nachdenkens. Dieß war auch der Zweck, den er sich vorgesteckt hatte: er wollte seine unglücklichen Brüder mit seinem Rathe unterstützen.

Der Satz also, Freu dich deines Lebens, enthält nichts weniger, als eine Aufforderung zur Wohllust: der Prediger ertheilt blos klugen Rath, wie sich der Mensch in dieser Lage benehmen müsse, um glücklich zu seyn: sein Grundsatz ist nur eine freundschaftliche Warnung, die Leiden des Lebens nicht zu vergrößern, sondern vielmehr erträglich zu machen: er empfiehlt Freude nicht auf Unkosten der Tugend, sondern zur engern Begränzung des menschlichen Elendes. Er sagt deßhalben nie, Wohlleben ist dein höchstes Ziel auf Erden, es ist dein höchstes Gut; sondern es ist verhältnißmäßig das Beste, das Zuträglichste für deine Ruhe und Zufriedenheit auf Erden: es ist dasjenige, was deinem Vortheile unter diesen Umständen am meisten angemessen ist, Kap. V, 17. Sein Grundsatz ist eine Vorschrift der Klugheit, dem Verdrusse und den irdischen Sorgen, die an dem Gemüthe und dem Körper der Menschen nagen, entgegengesetzt. -- --

Wir fürchten umsonst, der Prediger führe durch diese Anweisung zu weit von Gott ab: mache den Menschen zu sinnlich und feßle ihn zu fest an die Erde: nein, er lenkt gleich wieder auf den Weg der Religion ein. Gott allein ist es nach seinem Unterrichte, der die

Freude giebt: Fröhlichkeit, stäts muntere Laune, ungezwungene Heiterkeit des Gemüthes, Ruhe und Zufriedenheit sind nur Geschenke von ihm, sind nur Geschenke an die Tugendhafte: ihnen giebt Gott Weisheit, Verstand und Freude, d. i., richtige Grundsätze, gesundes Urtheil, Empfänglichkeit für Vergnügen im Herzen. Den Sünder läßt Gott in Irrthum verfallen und zum Sklaven seiner Habsucht, seiner nie zu befriedigenden Begierde werden. Welche Aufforderung zu einem frommen Lebenswandel, wenn derselbe auch zu unsern irdischen Zwecken so nützlich ist? Diese Freude, dieß frohe Gemüth, dieser immer heitere Zustand unsers Geistes ist etwas ganz anders, als die wahnsinnige Freude eitler Weltmenschen, die ihre Leidenschaften aufbringen, unnatürliche Reize in den Werkzeugen ihrer Sinne anregen, und sich in ihrer Fieberhitze an den Bildern ihrer entzündeten Einbildungskraft ergötzen. --

Siebente Untersuchung.

Für wen setzte Salomo sein Buch auf?

§. 1.

Allgemeine Bestimmung.

Es kann uns bey der Erklärung irgend eines Buches nicht gleichgültig seyn, zu wissen oder nicht zu wissen, für welche Klasse von Lesern es geschrieben sey. Ein Schriftsteller

hat

hat viel ähnliches mit einem Redner, der in einer Gesellschaft auftritt. So wie auf den Vortrag desselben, auf die Auswahl und Einkleidung seiner Gedanken die Umstände, unter denen er spricht, die Sitten und Bedürfnisse der Personen, die er anredet, die Verschiedenheit ihres Standes und das Verhältniß, in welchem er mit ihnen steht, sehr vielen Einfluß haben; so läßt sich dieß auch bey einem Schriftsteller erwarten, besonders bey einem solchen, der nicht Speculationen für die Schule, sondern gemeinnützigen Unterricht niederschreibt. Dieß veranlaßt mich, eine Untersuchung über die Frage anzustellen, in welches Publikum sich der Prediger versetzt habe? Zu wem er eigentlich spreche? Was die besondern Umstände seiner Zeit, die Bedürfnisse, Vorurtheile, Sitten seiner Nation für Einfluß auf seine Rede und auf die Entwickelung seiner Gedanken gehabt haben, und welche Züge der Individualität daher entstanden sind? — —

Salomo spricht, und spricht an sein Volk Kap. XII, 9; sein Unterricht umfaßt daher alle Stände und Lebensarten, in die sich die bürgerliche Gesellschaft damahl überhaupt eingetheilt hatte. Es kann uns nun nicht mehr befremden, die verschiedensten Vorschriften, von denen unmöglich ein Mensch allein Gebrauch machen kann, im Prediger anzutreffen: er spricht für alle und für jeden einzelnen insbesondere: er, der König, wend-

et sich an seine Große sowohl, als an das gemeine Volk, und hat die allgemeinen sowohl, als die besondern Verhältnisse der Gesellschaft im Auge. Seine Lehren sollten nicht alle allen nützen, nicht von allen in Ausübung gebracht werden; aber alle sollten doch Belehrung bey ihm finden... Diesem eingeschränkten Gebrauche seiner Klugheitsregeln konnte er, Kap. XII, 12. die allgemein verbindende Kraft der Gebothe Gottes entgegensetzen: er konnte sagen, Fürchte Gott und halte seine Gebothe: dieß ist aller Menschen Pflicht. Außer diesem Gesichtspunkte läßt es sich nicht erklären, wie er im nämlichen Buche von Ministern, Kap. X, 16, 17. und dem Bettelmanne, VI, 8. von dem Fürsten und niedern Hüttenbewohnern, von Richtern und Unterthanen, V, 7--11. von Bauern, Künstlern und Gelehrten, IX, 11. sprechen konnte: aber wenn Salomo zu seinem Volke spricht, das in diese Stände und Lebensarten eingetheilt war, und schon Künste und Wissenschaften aufgenommen hatte, ob sie gleich nicht fortkommen wollten; so ist das Räthsel gelöset. Wie auffallend ist es außerdem nicht, hier eine ökonomische Vorschrift, dort eine asketische Maxime zur Tugend zu finden, hier auf eine Anweisung zur wahren Gottesverehrung, dort auf einen klugen Rath zur Beförderung seines Wohles zu stoßen? Jetzt liest der Prediger einem Geizhalse, darauf einem Hage-

stolzen den Text: er züchtiget die übermächtigen Unterdrücker des Volkes, und schildert das Nichtige der Ehrenstellen im Staate: er weiset den überklugen Grübler zurecht, und stellt die Thorheit der Wohllust zur Schau aus: kurz er behandelt die mannigfaltigsten Gegenstände, und wie werden wir nun aus allem diesen ein Ganzes machen? -- Spricht Salomo von der Kunst glücklich zu leben, spricht er an sein Volk, spricht er mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der Stände und der Bedürfnisse seiner Nation; so tritt alles in gefällige Harmonie, und wir haben das Band gefunden, das die verschiedensten Theile umschlingt und zusammen hält. . . .

Nunmehr sind wir im Stande, von noch andern Erscheinungen im Prediger Rechenschaft zu geben. Wir sehen, daß er nicht alle seine weissen Sprüche mit gleicher Sorgfalt ausgeführt, nicht bey allen Verirrungen der Menschen gleich lange verweilet habe: die Thorheit, irdische Güter mit so schmerzhafter Anstrengung zu erwerben und hungernd zusammensparen, der Blödsinn sich über das Schlimme in der Welt abzuhärmen, und endlich der Unfug ungerechter und gewaltthätiger Menschen beschäftigen ihn am meisten, und geben ihm Veranlassung, seinen der Freude so günstigen Grundsatz öfters zu wiederhohlen. Die Folge davon war, daß eine gewisse Disproportion in den einzelnen Theilen seines Werkes entstand, und daß man

der hervorstechenden Theile wegen die übrigen ganz übersah, oder doch nur als blose Anhängsel betrachtete. Sollte nicht die schlimme Sitte seines Volkes und der zerrüttete Zustand des Staates den Verfasser dazu veranlaßt haben? Fast läßt es sich nicht anders vermuthen, so wie der Umstand, daß der israelitische Staat auf Feldbau gegründet war, ihn bewog, demselben das meiste Lob zu sprechen, V, 8. den Landmann dazu aufzumuntern und ihm mit Rathschlägen an die Hand zu gehen, XI: vielleicht auch bewog, nicht mit Vortheil von Wissenschaften und dem Studiren zu sprechen, I, 13, 18. III, 12, 15. XII, 12. Ich wage einen Versuch in die nähern Gründe obiger Erscheinung einzudringen.

In einem Staate, worin kein angebohrner Adel herrscht, wie im jüdischen Staate, ist Reichthum das einzige Mittel, sich auszuzeichnen, geltend zu machen, und sich zu den ehrenvollsten Stellen empor zu schwingen: gründliche Einsichten und Geschicklichkeit vermochten es in jenen Zeiten höchst selten; wenigstens klagt der Prediger Kap. IX, 15, 18. darüber, daß der Weise arm und verachtet sey, und hält, X, 1. ein Bischen Verstand für besser, als Eselhaftigkeit von noch so vielem bürgerlichen Glanze umflossen. So natürlich dieß ist, wenn man den Weltlauf nur ein wenig kennet; so finde ich selbst im Prediger Grund zu behaupten, daß das

zumahl

zumahl wirklich das Geld den Weg zu bürgerlichen Ehrenstellen gebahnet, und die Reichen zu einen gewissen Bürgeradel, der den König umgab, erhoben habe. Die Personen, die den Hofstaat ausmachten, heißen ihm, wie sonst überall, שרים, Fürsten; er nennt sie aber auch עשרים, die Reiche: und spricht er von ihrer weichlichen Lebensart; so setzt er hinzu, Geld gewährt ihnen alles, K. X, 19. In dem nämlichen Kapitel v. 6, 7. laufen in zween Gliedern eines Satzes שרים und עשרים wieder parallel: Reichthum muß also doch wohl eine Eigenschaft gewesen seyn, welche die Große vorzüglich zu dem machte, was sie vorstellten. Kap. V, 7--11. heißt nicht nur der gemeine Mann im Gegensatze derselben schlechtweg רש, der Arme, sondern auch der Begriff des Reichthumes ist mit dem Begriffe einer politischen Größe so genau verbunden, daß der Prediger Anlaß nimmt, den Besitz ihres Vermögens nicht als beneidungswürdig vorzustellen, um das gegen den Druck aufgebrachte Gemüth des Volkes zu beruhigen, V. 10, 11: der רש wird in diesen Versen עבר, Bauersmann und der גבה, Hohe, wird עשיר, der Reiche genannt. Ist meine Bemerkung richtig, und verschafte wirklich Reichthum so viele wichtige Vortheile; so darf es uns nicht befremden, daß Habsucht und Geiz im jüdischen Staate allgemein herrschend wurde, daß Eifersucht es einander

zuvorzuthun, die Triebfeder des Fleißes und des Strebens der Bürger ward, IV, 4.

Da wir in einer andern politischen Verfassung leben, andere Sitten angenommen haben, und überhaupt Reichthum, das nicht mehr gewährt, was er ehemahl verschaffte; so ist wenigstens diese Quelle des Geizes und des Neides größten Theils versieget. Auf gleiche Weise kennen wir den Gram und Aerger über Gottes Fügungen weniger; weil wir gereinigtere Religionsbegriffe haben, und in der israelitischen Theokratie nicht aufgewachsen sind. Der Bürger derselben glaubte mit Gott in einem Bündnisse zu stehen, und Belohnung seiner Tugend fordern zu können, wenn er die Gebothe Gottes beobachtet hatte. Es mußte ihn daher äußerst aufbringen, wenn er Lasterhafte, das ist, Heiden, oder Israeliten, die zu ihnen übergegangen waren, in Glücksumständen und Böse und Gute gleich behandelt sah. Schon in den Psalmen finden wir Klagen darüber erhoben; finden auch Versuche, die erregte Gemüthsunruhe zu tilgen; aber immer blieb der Zweifel und der Knoten war noch nicht beruhigend gelöset, bis der Prediger die Unauflösbarkeit eingestand, den Kummer darüber als lächerlich darstellte, und zur Schadloshaltung auf den Genuß der Freude hinwies. Von der überhandnehmenden Gewaltthätigkeit und Unterdrückung des niedern gutmüthigen

igen Volkes werde ich in der Folge zu sprechen Gelegenheit haben.

§. 2.

Nähere Bestimmung --- Sprach auch Salomo seiner würdig?

Ob nun gleich der Prediger zu allen sprach; so wandt' er sich doch vorzüglich an den jungen Mann, dem es äußerst wichtig seyn mußte, eine Bahn, die er ohne Gefahr gehen dürfte, vorgezeichnet zu finden. Er bedienet sich gegen ihn des zärtlichen Ausdruckes, Sohn, Kap. XII, 12. fordert ihn vorzüglich auf, sich von Jugend auf zu freuen, XI, 9. hält ihm die Flüchtigkeit der jugendlichen Morgenröthe vor, v. 10, und entwirft ihm das traurige Gemählde des freudenlosen Alters, XII. Wem sollte aber auch sonst sein Unterricht nützen?

Darf ich noch einmahl rathen; so bestimmt er sein Buch zum Geschenke an jedes sich verehelichende Paar, das in die Welt tritt und vor allen eines belehrenden Freundes bedarf, Kap. IX, 9, 10. Freu dich, sagt er dem jungen Manne, freu dich mit deinem geliebten Weibe, das dir Gott gab, deine flüchtigen Lebenstage hindurch: sey fleißig und arbeitsam: iß dein Brod mit Lust und trink deinen Wein mit frohem Gemüthe: längst gefällt dieß Gott. An wen paßt diese Rede, an wen

paßt der Inhalt des ganzen Buches besser, als an den jungen Bürger der Welt? -- --

Doch lassen sie uns auch des Umstandes nicht vergessen, daß Salomo spricht. Man hat dem Verfasser des Predigers Schuld geben wollen, er ließe Salomo nicht überall schicklich genug sprechen. „Ist es des Salomo würdig, sagt man, seinen Sohn und Nachfolger zu beschimpfen,„ Kap. IV, 15? --- Aber wenn es nun gar nicht geschähe? --- „Ist es anständig, ihn nachtheilige Anspielungen auf Zepter und Kronen machen zu lassen,„ IV, 13? --- Es werden keine gemacht: der Blödsinn, von welchem er in dieser Stelle spricht, ist Folge des Alters und dagegen haben die Fürsten kein Privilegium. Läßt sich im Gegentheile von einem so weisen Könige nicht erwarten, daß er den weisen Jüngling für fähiger zur Regierung halte, als einen alten eigensinnigen Mann? Doch kömmt es hier vorzüglich auf die Absicht des Sprechenden an: will er die Kronen dem Hohngelächter des Pöbels Preis geben, oder den ungetreuen Glanz eines Vezirs in seinem Verschwinden zeigen? Ja, dieser wird der Gegenstand allgemeiner Unzufriedenheit, indem die zu tiefgegründete Achtung und Verehrung des gleichwohl schwachen Königes die nämliche bleibt. -- --

„Schickt es sich, heißt es endlich, daß man ihn die Sünde der Könige bekennen lasse, daß sie oft Thoren den edelsten Bürgern

ern vorziehen?„ -- -- Auch hier ist es Salomos Absicht nicht, den Königen eine Sottise zu sagen: er stellt nur dieß Ereigniß von seiner kränkenden Seite dar, und giebt im Vortrage selbst einen Wink zur Beruhigung: er nennet es mit dem glimpflichsten Namen ein Versehen, das so wie allenthalben, also auch am Könige verzeihlich ist. Liegen also nicht vielmehr in beyden Stellen sehr feine Wendungen, um dem königlichen Ansehen nichts zu vergeben? Uebrigens vergißt es Salomo an Ort und Stelle nicht, daß er Despot, das ist, unumschränkter Herr sey: *Was mich betrifft*, sagt er Kap. VIII, 2. *so beobacht mein Geboth: mein Wort ist Allgewalt: wer darf mich zur Rede stellen?* Er kennet die Ungerechtigkeiten, die seine nachgesetzten Richter verüben, und weiß, daß er das Volk gegen sie im Schutze nehmen muß: nichts destoweniger, so erlaubt er doch dem Bürger nicht, gegen den König und die Große, wenn sie auch ihren Pflichten nicht nachkommen, zu reden: er räth ihm, sich alles gefallen lassen, um sich nicht unnöthigen Verdruß auszusetzen oder gar Unglück zuzuziehen. Wer hört hier nicht einen orientalischen Monarchen sprechen?

Selbst in dem Entwurfe, Salomo als Redner auftreten zu lassen, liegt nichts Anstößiges, besonders nach den Sitten und der Denkart der alten Welt: hier traten in der ἀγορᾳ immer nur die Könige selbst, oder doch fürst-

fürstliche Personen auf. Die Geschichte erzählt dieß von Salomo: sie rühmet seine außerordentliche Weisheit und seine zahllosen Denksprüche; sollte es sich nicht für ihn schicken, sein Volk zu belehren, um es glücklich zu machen? Läßt sich zweifeln, daß er es gethan habe? denn der Weisheit ist es eigen, sich zu ergießen und was halfs dem Volke, den weisesten Mann zum Könige zu haben, wenn er ihm nicht damit zu nützen suchte? Sonst entdeckte ich nichts im Buche, daß nicht in der Lage und den Umständen, in die sich der Verfasser gesetzt hatte, passend wäre. ---

Achte Untersuchung.

Plan der Ausführung.

§. 1.

Gewöhnliche Vorstellung von zwo wechselnden Stimmen.

Die Vorstellungen der neuern Exegeten über die Methode, derer sich der Prediger in seinem Vortrage bedient habe, ist getheilt. Die Meinung, daß im Prediger zwo Stimmen abwechseln, hat durch ihre gelehrte und berühmte Vertheidiger viele Anhänger erhalten. Man wollte bemerket haben, daß sich zween Weisen über die Lage des Menschen in der Welt, das Gute und Schlimme, das

ihm zu Theil wird, miteinander besprechen: der eine soll die Rolle eines hitzigen Tadlers, der andere die eines feinen Weltbeobachters übernommen haben: was jener übertreibe, aus einem schiefen Gesichtspunkte anschaue, das suche dieser zu mäßigen, unbefangen zu beurtheilen, und gut und nothwendig für die Menschen darzustellen: wo jener Unordnung und Verwirrung erblicke, zeige dieser weise Absicht und wohlthätige Folgen: er bestrafe den Stolz des jungen Witzlinges, seine unbesonnene Urtheile, seine fruchtlose Grübeley und weise ihn zur Demuth, Bescheidenheit und Klugheit an: er gehe dabey keines Wegs schulmäßig zu Werke: man dürfe keinen gelehrten Zweykampf vermuthen: er weise seinen jungen Zweifler sehr gefällig zu Rechte: werfe oft nur einen Gedanken hin, um das Einseitige seiner Betrachtungen aufzudecken: ziehe eine Bemerkung aus der Erfahrung ab, und schon reisse das Spinnengewebe seiner Vernünfteley: führe einen Spruch alter Weisen an, und die geknüpften Knoten lösen sich von selbst. -- --

Ich weiß nicht, wie viel die Hypothese, Koheleth zeige eine gelehrte Akademie an, Einfluß auf diese Behauptung habe: so viel aber ist gewiß, daß sie sich mit der Erklärung, die ich von Koheleth gab, und dem von mir festgesetzten Zwecke des Buches gar nicht oder doch nur sehr gezwungen vortrage; daß sie also alle dort angeführten Gründe gegen

sich

sich habe. -- Ich fand auch sonst keine sichere Spur eines solchen Wechsels zwoer Simmen. Spricht gleichwohl der Prediger zuweilen in einem vertraulichen Du, so ist dieß sein aufmerksamer Schüler, den er anredet, der zu seinen Füßen sitzet, nicht um mit ihm zu streiten, sondern Lebensweisheit von ihm zu lernen. Die Situation, in die er sich setzte, machte es nothwendig, nicht immer im langweiligen Tone einer gelehrten Abhandlung, der die Zuhörer gerne einschläfert, zu sprechen; sondern sich zunächst an sie zu wenden, sie aufzurufen und durch Fragen ihre Aufmerksamkeit immer aufs neue zu spannen.

§. 2.

Salomo spricht allein durch das ganze Buch.

Der Prediger selbst giebt uns hinlänglichen Aufschluß über die Methode, die er wählte, seinen Satz auszuführen; und er bleibt derselben bis an das Ende getreu: er hat sich vorgenommen, Weisheit aufzusuchen und der Thorheit nachzuspüren: er will zu dieser Absicht alles, was sich auf Erden zuträgt, selbst prüfen, und die Menschen lehren, was ihnen gut sey, Kap. I, 12--18. II, 3. Er stellt vor seinem Volke seine Untersuchung an, nimmt einen Gegenstand, eine Weltereigniß, eine unselige Plage nach der andern

ern vor sich, führt einige Mahl die Klagen der Menschen mit ihren eigenen Worten an und beurtheilt sie, zeigt das Thörrichte und Unnütze, das an denselben ist, und streuet klugen Rath mit beständiger Hinsicht auf das einzige und wahre Gut des Menschen auf Erden ein.

Die Formeln, derer er sich bedient, ich wandt' mich um und sah -- ich faßte aufs neue zu Gemüth -- auch dieß erblickt' ich -- auch dieß kam mir zu Gesichte. -- Dort ist ein anderes Uebel -- auch dieß ist ein trauriger Anblick, u. s. w. kommen auf allen Seiten vor, und hängen mit dem Plane seiner Ausführung wesentlich zusammen. Man vergleiche nur Kap. II, 12. VII, 24. IX, 13. mit I, 13, 17. ferner IV, 1, 4, 7. V, 12. VI, 1. VII, 15, 26. VIII, 9, 14. IX, 1, 13. X, 5. mit I, 14. Oefters redet er seinen Schüler an und sagt ihm, was er thuen müsse, wie IV, 17. V, 7. VII, 21. X, 4--20. u. s. w.

Die Bemerkungen über die Nichtigkeit des Besitzes der irdischen Güter, Kap. II, 1--23. und die weisen Rathschläge, K. VII, 1--23. hat er aus der Geschichte seines eigenen Lebens gezogen und bewährt gefunden. Das Resultat seiner ganzen Untersuchung ist dieses: Das höchste Gut des Menschen hienieden ist Fröhlichkeit und Klugheit in seinem Betragen. --

Er

Er setzte seiner Untersuchung eine sehr passende Einleitung voran, worin er derselben das wichtigste Intresse zu geben gewußt hat. Der Schluß der Rede ist dem Inhalte des Ganzen und vorzüglich dem Eingange vollkommen angemessen: er bezeugt seinen angewandten Fleiß in Erfindung seiner Sprüche sowohl, als der Verfertigung des schriftlichen Aufsatzes, und erklärt sie für hinlänglich das Volk über das zu belehren, was es zu wissen vonnöthen hat. Die Vorschrift Gott zu verehren, womit er seine Rede schließet, würde an keiner andern Stelle des Buches mit so vielem Nachdrucke stehen.

Die einzeln Materien, die der Prediger behandelt, sind zwar nicht systematisch geordnet, und es läßt sich öfters kein anderes Band zwischen ihnen entdecken, als die zufällige Ideen-Association des Verfassers: doch sind einige Theile absichtlich gestellt und mit Ueberlegung ausgeführt. Wer sollte es bey dem zweyten Kapitel nicht wahrnehmen, daß der Verfasser Salomo zuerst von dem sprechen ließ, was er am besten wissen mußte, von der Wohllust und Ueppigkeit an seinem Hofe. -- -- Das Lob der Weisheit steht zuletzt, IX, 13. bis XI, 6. nachdem er zuvor die menschliche Thorheit in allen Gestalten aufgesucht hatte. -- -- Was er vom Geizhalse sagt, V, 7. VI, 9. macht ein Ganzes aus. Auf gleiche Weise sind die Klugheitsregeln, VI, 10. VIII, 1. planmäßig verbunden. --

Die

Die räthselhaften und unsrer übrigen Einsicht widersprechenden Ereignisse der Welt, VIII, 9. IX, 3. sind zusammen gestellt: ihre Unbegreiflichkeit wird Kap. VIII, 16, 17. völlig eingestanden, und ihr schlimmer Einfluß auf die Ruhe unsers Lebens, Kap. VIII, 15. IX, 7. gänzlich getilgt. Die Abtheilung der Rede des Predigers in zween Theile ist gewiß nicht erzwungen: kurz ich finde im Ganzen richtig, was der Prediger, K. XII, 9, 10. sagt: Ich erwog, ersann, ordnete viele Denksprüche und suchte sie richtig niederzuschreiben; ob gleich manche kleine Theilchen nicht am rechten Orte zu stehen scheinen.

Man hat noch die Frage aufgeworfen, ob der Prediger aus eigener lebendiger Quelle schöpfe, oder ob er fremdes Wasser in seinen Brunnen getragen habe. Der Verdacht gründet sich auf einige schöner gesagte Stellen und auf eine unrichtige Uebersetzung des V. 11. Kap. XII. Ich konnte keine Zeile im ganzen Buche antreffen, die ihm nicht zugehören sollte, keine Zeile, wo ich nicht seine Sprache, seinen eigenen Ausdruck wieder fand: er selbst widerlegt in der oben angeführten Stelle diese Vermuthung hinlänglich.

Neunte Untersuchung.

Charakter der Sprache und der Schreibart des Predigers.

Die Schreibart des Predigers muß von der Schreibart jedes andern heiligen Schriftstellers, besonders eines Propheten wesentlich unterschieden seyn. Nicht jeder Gegenstand läßt sich auf die nämliche Weise behandeln: ein anders ist es, ein kühnes Bild entwerfen; ein anders, einen Sittenspruch zusammensetzen: ein anders, das Schicksal einer Nation oder ihren künftigen Wohlstand, den Einsturz oder die Herrlichkeit des Tempels zu zeichnen; ein anders, den bedächtlichen Gang eines Untersuchers zu wandeln. -- Auf Einbildungskraft oder auf Verstand wirken wollen, macht in der Art des Vortrages einen sehr wesentlichen Unterschied. -- Auf den Stiel eines Schriftstellers hat selbst die Weise, wie er sich sein Leben hindurch beschäftiget hat, ungemein vielen Einfluß. Wer sich mit Ernste der Erforschung der Wahrheit, dem tiefen Nachdenken widmete, und seine Vernunft mehr, als das Bildungsvermögen seiner Seele anbaute, wird keinen blühenden und bilderrichen Aufsatz niederschreiben: seine Rede wird trocken und gezwungen seyn, sie wird sich nur mühsam fortwinden, und des Mangels an lebendiger Darstellung schämen. -- -- Selbst der Grad,

in

in welchem wir der Sprache, in der wir reden und schreiben, mächtig sind, die Gewandtheit, jede Empfindung, jeden noch so zarten Gedanken in einem sich seinem Gegenstande anschmiegenden Ausdrucke zu fassen, endlich selbst der Reichthum einer Sprache an Verbindungs- und Ausfüllungs-Partikeln trägt zur Fülle und Rundung eines Aufsatzes außerordentlich viel bey. Alles dieses zusammen genommen hat auf die Schreibart des Predigers gewirkt.

Die Sprache desselben hat den leichten, feurigen Schwung nicht, wie in den Psalmen; noch erreicht sie die hohe sanfte Begeisterung, oder die dahin reissende Stärke, die ihr Isaias gebildete Seele, oder Jobs unbändiger, wild großer Geist zu geben wußte: sie schwebet gleichsam nur auf der Oberfläche der Erde hin, bleibt die kalte, bedachtsame Sprache eines Philosophen und versuchten Weltmannes, und trägt das Gepräge seines tiefsinnigen Geistes: nur traurige Gegenstände, wie das Alter, Kap. XII, 1--7. kann sie glücklich schildern, und so ist auch das Wachsende der zum höchsten Grad des Aergers übergehenden Traurigkeit, K. II, 11--24. schön gezeichnet. -- --.

Betrachten wir seine Sprache von Seite ihres grammatischen Baues; so ist sie sich nicht gleich: Anfangs erscheint sie rauh, unbeholfen, mühsam zusammen gesucht, hie und da unrichtig, wie die Sprache eines Schrift-

stellers, der zum erstenmahl die Feder ergreift: in der Folge wird sie durch die Uebung reiner und fließender: sie legt die Krücken ab, auf denen sie sich einhertrug, und nähert sich den edlen Mustern der Vorzeit mehr: daher erkläre ich mir die Verschiedenheit, die die zwote Hälfte des Buches von der ersten auffallend unterscheidet.

Zur Zeit, wo sie geschrieben ward, war ihr goldenes Alter schon vorüber, oder ihr Verfasser müßte hinter seinen Zeitgenossen weit zurücke geblieben seyn, was sich jedoch von einem so ausgebildeten Geiste nicht vermuthen läßt. Wenn man den Prediger zum ersten Mahl liest; so glaubt man fast keine weite Fortschritte in der hebräischen Sprachkunde gemacht zu haben, so sehr weicht seine Sprache von jener den frühern Schriftsteller seiner Nation ab, so gezwungen, so anomalisch, wenn ich so sagen darf, wird sie: syrische, chaldäische Wörter und Redensarten haben schon ihre Reinheit verfälschet; aber noch heterogenere Zusätze hat sie von der griechischen Sprache erhalten. Wie neu und ungewohnt mußte dadurch nicht der Ausdruck, wie fremd die Construction einzelner Säze, wie verworren der wahre Sinn einzelner Stellen werden?

Seine Schreibart fällt übrigens ganz zur prosaischen herab, und gehört allem Ansehen nach zu den erstern Versuchen in derselben, ein Umstand, der hier nicht unbedeutend

ist.

ist. Die hebräische Sprache war bis hieher mehr für Poesie ausgebildet, als zu einem rednerischen Vortrage geschickt gemacht: daher der matte, schwerfällige Gang, die mühsame Verbindung einzelner Sätze, und alle die Unbequemlichkeit, die aus Mangel der Bindewörter nothwendig entstehen muß, ob sie gleich die Sprache der Dichtung entbehren kann. Daß der Parallelismus seltener und nicht ganz glücklich beobachtet werde, habe ich oben schon bemerket. -- -- Ich finde mein Urtheil vollkommen durch das Urtheil eines Mannes bestättiget, der im kritischen Fache eine entscheidende Stimme hat, des Bischofes Lowth. In seinen Vorlesungen über die hebräische Poesie (ed. Gœtting. pag. 491.), characterisirt er den Stiel des Predigers folgender Maßen. „Stilus hujus operis est plane singularis: dictio est humilis plerumque & submissa, sed imprimis obscura: sæpe laxa & dissoluta & sermoni propior: nec in compositione nec in structura multum viget poeticus character: quæ forsan videri possunt argumenti naturæ aliquatenus tribuenda. Judæis sane invitis in metricorum librorum numero plerumque habetur: quodsi in his multum valeret illorum hominum auctoritas, hic fortasse eorum opinioni esset aliquid concedendum.

Man würde mir Unrecht thun, wenn man das, was ich bisher sagte, für eine Herabsetzung des Predigers halten wollte: ich vergleiche

 nur

nur seine Schreibart und Sprache mit der Sprache und Schreibart anderer biblischen Bücher, und tadle durchaus nicht, was sein Genie so und nicht anders hervorbrachte, so und nicht anders hervorbringen konnte. Wie viele Schwierigkeiten mußte der Prediger nicht überwinden, um den Reichthum seiner hohen Gedanken und die Fülle seiner ganzen Empfindung in einer so armen, zu philosophischen Abhandlungen noch so wenig geschickten Sprache auszudrücken? Wie viele Mühe mochte es ihm nicht kosten, für seine fremden Ideen einheimische Wörter zu finden, die ihnen einiger Maßen adäquat wären? Wie lange wird er nicht oft haben suchen müssen, um eine Redeform zu finden, die seinen Gedanken unverletzt und unverstellt aufbewahren konnte? Mir kömmt es vor, der Prediger habe griechisch gedacht, und sey nicht einmahl mit der hebräischen Sprache so ganz vertraut gewesen, oder sie selbst müßte damahl schon ganz verfallen und sich selbst nicht mehr gleich gewesen seyn... Wie natürlich, daß er erst mühsam Ausdrücke suchen, neue Wörter bilden oder ihnen neue Bedeutungen beylegen, zu neuen Wortfügungen sich bequemen, neue Redensarten, die die hebräische Sprache nicht kennt, annehmen, neue Bindewörter erfinden mußte? Aber auch wie natürlich, daß er der Armuth seiner Sprache oft den schönsten Gedanken aufopfern mußte, sich nur halb verständlich

machen

machen konnte, und doch am Ende etwas ganz anders sagte, als was er eigentlich sagen wollte? Um nichts ohne Grund zu behaupten, so zähle ich z. B. אביונה unter die von dem Prediger selbst gebildeten Wörter, und berufe mich in übrigen auf die unverkennbaren Spuren griechischer Wortfügung und auf die neuen Bedeutungen, die er einem hebräischen Worte nach der Analogie der griechischen Sprache gegeben hat: beweisen sie nicht daß der Verfasser ursprünglich griechisch dachte? Blieb seine Sprache nicht oft hinter seine Gedanken zurücke? Sagt wohl Kap. II, 24. אין טוב שיאכל und VII, 18. ירא אלהים יצא את כלם und XII, 11. בעלי אספות das, was es sagen soll? --- Scheint nicht ללדת ein Mißgriff zu seyn, wenn es im Gegensatze mit למות steht? --- Und wo finden wir wohl in Parallelsätzen das nämliche Wort wiederhohlt, als wie K. III, 16. הרשע, IV, 1. מנחם, VIII. 17. למצא? Verräth es nicht Mangel am Ausdrucke? Doch ich will nicht voraus sagen, was ich für die plilologischen Bemerkungen vorbehielt: ich hoffe in denselben meine Behauptung sattsam zu rechtfertigen.

Zehnte Untersuchung.

Alter des Buches.

Nach den bisher gemachten Entdeckungen kann es nicht schwer seyn, wo nicht das Jahr, doch die größere Epoche anzugeben, in welcher der Prediger verfaßt ward. Es ist die Epoche, wo die griechische uud syrische Sprache gleich starken Einfluß auf die hebräische Sprache hatte, die Epoche, in welcher die Sprache des gemeinen Lebens viele aramäische Ausdrücke aufgenommen, wo sich der angesehnere Theil der Nation dem Studium der griechischen Sprache und Gelehrsamkeit ergeben hatte -- die Epoche, die von Alexanders Eroberung bis zu Antiochus Epiphanes und vielleicht noch weiter herab verfloß. In diesem Zeitraume gewannen die Juden alles, was griechisch war, sehr lieb: sie wohnten und lebten unter Griechen, trieben starkes Verkehr mit ihnen, waren wechselweise von syrischen und ägyptischen Königen hoch geachtet, und in die vornehmsten, damahl aufblühenden Städte gezogen: sie machten oft Reisen an diese Höfe, und kamen mit griechischer Weisheit ausgerüstet in ihr Vaterland zurücke: sie lasen ihre philosophischen Schriften, nahmen Grundsätze von ihnen an, und theilten ihnen die ihrigen mit, und Juden von Palästina waren wenigstens der Sage nach schon unter Ptolo-

mäus Philadelphus geschickt genug, die Bücher Mosis in die griechische Sprache zu übertragen. Cornelius a Lapide sagt in seiner Vorrede zum Buche der Weisheit, das er in die nämliche Epoche versetzet: Alexander cum imperio græco linguam græcam invexit in Judæam, ita ut nobiliores Judæi tum græce discere cœperint. Hinc paulo post Alexandrum Ptolomæus Philadelphus secundus Ægypti Rex e Judæa evocavit 72 interpretes, qui biblia hebraica in græcum idioma converterent: unde & Jesus Sirach librum Ecclesiastici ab avo ebraice conscriptum traduxit in linguam græcam, ut ipse fatetur in prologo Ecclesiastici: illud enim sæculum fuit litteratorum; quare tunc apud Judæos floruit sapientia & eloquentia græcanica.,, Selbst das Buch der Weisheit, das in Hinsicht des äußern Zuschnittes mit dem Prediger so viele Aehnlichkeit hat, beweiset hinlänglich, daß die Juden in dieser Epoche die griechische Mythologie und Philosophie studiret, sich ihren Ausdruck eigen gemacht, und die Geschicklichkeit erworben hatten, in ihrer Sprache zu denken und zu schreiben. Kurz nur in dieser Periode allein ist die Erscheinung eines Buches möglich, daß griechische Sprachkenntniß und Bekanntschaft mit den philosophischen Maximen der griechischen Schulen zu Tage legt.

Ich glaube sogar eine Spur entdeckt zu haben, daß zur Zeit, wo der Prediger auf-

gesetzt ward, die Uebersetzung der LXX. schon existirt habe und dem Verfasser müsse bekannt gewesen seyn. Ich erinnerte schon oben, daß er Kap. III, 11. יפה für das gewöhnliche טוב setzt und Kap. V, 17. טוב durch יפה erkläret: wie leicht war das erste möglich, wenn ihm das καλον der LXX, das sie für das hebräische טוב 1. Mos. I. setzten, und so zu sagen zur Bezeichnung dieses Begriffes zuerst einweihten, vor Augen schwebte? Ist ja doch der ganze Gedanke aus dieser Stelle entlehnt, warum nicht auch יפה? Warum setzt der hebräische Schriftsteller nicht טוב, das seine Original-Urkunde enthält? Warum weicht er im Ausdrucke von ihr ab, und setzt sich der Gefahr aus, unverständlich zu werden? Was hätte ihn bewegen können טוב als synonym mit יפה zu erklären, wenn ihm nicht sein Gedächtniß an einen Fall erinnert hätte, wo טוב so erklärt wird, das ist, an das καλον der LXX. in obiger Stelle? wenn ihm diese nicht mit ihrem Beyspiele vorangegangen wären? wenn er nicht voraussetzen konnte, die mehresten seiner Leser würden an dieses καλον denken?

Alle übrigen Merkmale des jüngern Ursprunges des Predigers, die ich oben aufgezählt habe, versetzen ihn in den nämlichen Zeitraum. Spricht er, wie mir höchst wahrscheinlich ist, Kap. IX, 11. von Rennbahnen und Kampfplätzen, in welche Epoche der jüdischen Geschichte fallen sie, als in diese?

Klagen

Klagen nicht die Bücher der Machabäer, 1. Machab. I, 11, 14. 2. Machab. IV, 8, 9. daß zu Jerusalem ein Schauplatz zu Kampfspielen und andern Leibesübungen für die Jugend angelegt worden sey?

Die Vorstellung, die man sich aus dem Prediger von der politischen Lage der Juden machen muß, rechtfertiget auch unsere Behauptung. Er spricht öfters von der Unterdrückung des Volkes, vom Glücke gewaltthätiger Menschen, von den in Schwange gehenden Ungerechtigkeiten und den wohllüstigen Sitten der Großen: ist nun diese Schilderung nicht charakteristisch für die Epoche, wo die Juden, zinsbar den syrischen oder ägyptischen Königen, von beyden ausgesaugt wurden: wo die Zölle verpachtet, das hohe Priesterthum käuflich und durch Geld und Geschenke an diesen Höfen alles durchzusetzen war? Wo sich jede Faction, die sich im Lande erhob, durch Erpressungen schadlos hielt, und nur durch Gewaltthätigkeiten eine Zeitlang erhalten konnte? Wo die Gerechtigkeit nicht gehandhabt wurde, die Sitten der Reichen, vorzüglich des Priesteradels, verderbt waren, und die profanen Grundsätze der Griechen fast allgemeinen Eingang gefunden hatten? Ich finde mich in diese Zeit versetzt, wenn ich die Aeußerungen des Predigers, Kap. III, 16, 17. IV, 1, 2. V, 7, 8. VIII, 9, 10. zusammen halte. Er legt diese Gewaltthätigkeiten nie den Kön-

igen

igen bey, immerhin nur subalternen Dienern des Staates, wie sich aus V, 7, 8. und VIII, 9, 10. ersehen läßt. Nachdem er in der letzten Stelle von dem Gehorsame, den man den Königen schuldig ist, gesprochen hatte; so geht er zu den Ungerechtigkeiten der untergeordneten Vorsteher über: Ein Mensch wird oft des andern Despot zu seinem eigenen Unglücke, sagt er: ich sah Gottlose begraben und zu den Schatten untergehen: sie wurden aus der heiligen Stätte getragen, und ihrer dachte man in der Stadt nicht mehr. --- Scheinen diese Worte den abtrünnigen Priesterfürsten nicht zu gelten, die sich durch ihre Grausamkeit und Habsucht, durch die Untergrabung ihrer väterlichen Religion und schreyenden Ungerechtigkeit so sehr an ihrer Nation versündiget haben?

Diese Epoche ist es endlich, worin sich die Pharisäer und Sadducäer Sekte gebildet hat: und wenn nun der Prediger auf ihre Grundsätze anspielte? Wenn er absichtlich den Mittelweg zwischen beyden Parteyen gewählt hätte? Wenn es sogar wahrscheinlich wäre, daß er zwey so weit von einander abweichende Systeme hätte ausgleichen und das Gute von beyden hätte ausheben wollen? Oder, wenn es wahrscheinlich wäre, daß er einen Versuch hätte wagen wollen, die griechischen Grundsätze mit seinen väterlichen Sitten zu vereinigen, diese jenen näher

zu

zu bringen, aber auch jene durch diese zu verbessern und zu veredeln? Dann würde uns freylich über das Alter des Predigers kein Zweifel mehr übrig bleiben.

Eilfte Untersuchung.

Wahrscheinliche Veranlassung des Predigers.

§. 1.

Entstehen der Pharisäer und Sadducäer Sekte -- ihre Grundsätze. --

In den Büchern der Propheten und allen Schriften vor der babylonischen Gefangenschaft finden wir keine Spuren von Religions-Parteyen in der jüdischen Kirche. Erst zur Zeit, als Antiochus Epiphanes die Regierung antrat, geschieht Meldung von drey philosophischen Sekten, wie sie Josephus nennt, die sich allem Ansehen nach schon seit geraumer Zeit im Stillen gebildet, und auf die bald hereinbrechende Revolution des jüdischen Staates und der Kirche vorbereitet haben, der Sadducäer, Pharisäer und Essener. Joseph berichtet uns von ihnen Ant. Jud. Lib. 13. c. V, 9. ed. Oberth. Κατα δε τον χρονον τουτον (er spricht von der Zeit, da Jonathas als Priesterfürst dem jüdischen Staate vorstand, und mit den Lacedämoniern ein Freundschaftsbündniß zu schließen

en suchte) τρεις ἁιρησεις των Ιουδαιων ἠσαν, ἁι περι των ἀνθρωπινων πραγματων διαφορως ὑπελαμβανον, ὡν ἡ μεν Φαρισαιων ἐλεγετο, ἡ δε Σαδδουκαιων, ἡ τριτη δε Ἐσσηνων. An einer andern Stelle spricht er unbestimmter von ihrem Alterthume, Ant. Jud. Lib. XVIII. c. 2. Ιουδαιοις φιλοσοφιαι τρεις ἐκ τε πανυ ἀρχαιου (nämlich von der Zeit an, da er schrieb) των πατριων, ἡτε των Ἐσσηνων και των Σαδδουκαιων· τριτην δε φιλοσοφουν ὁι Φαρισαιοι λεγομενοι. Höher hinauf können und dörfen wir sie kaum versetzen. Der Verfasser des vierten Buches der Macchabäer Kap. VI. läßt sie erst unter dem Priesterfürsten Hirkan, also etwa zehen Jahre später, als Josephus auftreten: doch können lange schon von Einzelnen gewisse Meinungen gehegt, und gewisse Grundsätze verbreitet worden seyn, ehe diese ein System bildeten, und jene zu einer Sekte sich bekannten. Gemeiniglich verliert sich der Anfang solcher Parteyen im Dunkeln. –

Wichtiger ist die Frage, was ihr Entstehen veranlaßt habe, und welches ihre unterscheidende Lehren gewesen seyen. Es leidet wohl keinen Zweifel, daß diese Trennung in Religions-Meinungen eine Folge des Studiums griechischer Philosophie gewesen sey, dem sich die Juden mit sehr vielem Eifer ergeben hatten. Cornelius a Lapide, ein Mann, dessen Verdienste um die Bibelkunde weniger geschätzt sind, als sie es seyn sollten,

erklärt sich hierüber in seiner Vorrede zum Buche der Weisheit folgender Maßen: Cum Esras collegium scribarum, i. e. sapientiæ studiosorum instituisset, ac tempore Macchabæorum, imo tempore Ptolomæi Philadelphi Judæi sub jugum Alexandri & græcorum venissent, factum est, ut multi scribarum Platonis Aristotelisque aliorumque sophistarum libros legerent, vel cum eorum posteris & asseclis sermones miscerent; at quum viderent hos negare Numen & futuram vitam, illos vero utrumque asserere, ipsi quoque in duas sectas divisi sunt, Sadducæos, qui utrumque negabant & Pharisæos, qui utrumque asserebant. Pharisæos sequebatur populus, Sadducæos optimates. Calmet stimmt ihm vollkommen bey, Diss. de Pharis. & Sadd. Tom. II. Diss.: Pharisæi, sagt er, imitationi stoicorum, sicut Sadducæi Epicuræorum studuisse videntur. Utrique enim aliquid e singulis hisce sectis in mores & leges Judæorum traduxerunt. Porro Pharisæi austerum hominum genus, jactabundum & exactum stoicorum mores exprimebat; Sadducæi molliores, faciliores, sed juri suo singulis asserendo inexorabiles. Priores illi propugnabant animæ vitam immortalem, angelorum & spirituum existentiam, sicut & alteram agnoscebant vitam, in qua pro hominum merito sive præmia sive supplicia distribuerentur. Molestas rerum futururum curas excutiebant

Sad-

Sadducæi, negantes animæ immortalitatem, & quæ exin sequuntur, dogmata. Unbekannt waren einmahl die Lehren der epikurischen und stoischen Schule den Juden nicht geblieben: der Verfasser des Buches der Weisheit erklärt sich gegen die erstern, und die auffallende Uebereinstimmung der Pharisäer und Sadducäer Lehre mit den Lehren dieser philosophischen Schulen verbürgt die Wahrheit obiger Behauptung ganz und gar. Joseph selbst, der sich eine Zeitlang der Lebensweise der Pharisäer ergeben hatte, sah die Uebereinstimmung ihrer Lehre mit jener der Stoiker ein, gleich im Anfange seiner Biographie: doch lassen sie uns mit eigenen Augen sehen.

Joseph, Ant. Jud. Lib. XVIII. cap. I. 3. ed. Oberth. berichtet uns von ihnen: Pharisæi tenuiter vivunt, nil deliciis tribuentes: & quæ ratio judicavit bona & tradidit, eorum regulam sequuntur, tuenda omni modo censentes, quæ ab illa præscripta sunt. Exhibent & honorem ætate provectioribus, non id sibi sumentes arrogantiæ, ut contradicant eis rebus, quas illi induxere. Cumque dicunt, fato omnia fieri, voluntatem hominis non privant impetu a se ipsa pendente: quippe sic Deo placitum esse, ut certo temperamento miscerentur in unum fati decretum & ratio humana, siquis vellet accedere aut cum vitio aut cum virtute. Credunt etiam

animis

animis vim esse immortalem ac sub terra vel præmiis vel pœnis eos affici, qui in hac vita virtuti se aut vitiis addixerint; & hos quidem sempiterno carcere clausos teneri, illis vero facultatem esse in vitam redeundi, & propter hæc placita tantæ sunt apud populum auctoritatis, ut quæcunque ad religionem pertineant, supplicationes & sacrificia, ista ex eorum interpretatione fiant. Amplum adeo virtutis testimonium dederunt civitates, quod iis, quæ optima essent, studuerint, tam in vita, quam in oratione.

Die Lehre vom Geschicke trägt er de bello Jud. Lib. II. c. VIII. 14. so vor: Fato & Deo anima tribuunt, & honeste agere & non agere ex parte hominis situm esse ajunt, cooperari autem in singulis fatum. Nach der Sprache unsers jetzigen philosophischen Systems würde es heißen: der Mensch, insofern er eine sinnliche Natur hat, ist der Natur-Nothwendigkeit unterworfen; er ist aber frey, insofern er überdieß einen übersinnlichen Charakter behauptet und dadurch Causalität in sich selbst hat. Ich kann mich nicht weiter einlassen, ihre Lehre auseinander zu setzen: so viel ist gewiß, daß sie die Lehre vom Geschicke nicht aus dem alten Testamente abgezogen haben: denn dort handelt Gott unmittelbar und nach der freyesten Willkühr: man darf übrigens nur ihre Haupt-

lehren genauer betrachten, um ihnen ihre griechische Abkunft sogleich anzusehen.

Die Sadducäer hielten in allen diesen Punkten gerade das Gegentheil: Sadducæorum doctrina fuit, sagt Josephus in benannten Stellen, ut animæ cum corporibus intereant. Nec illi quidquam aliud præter legem sibi servandum vindicant -- fatum omnino tollunt, illud nihil esse existimantes, neque ista, quæ hominibus eveniunt ei accepta deberi, sed omnia etiam nostro arbitrio subjiciunt, adeo, ut tum bonorum nobis ipsis auctores simus, tum mala nobis per stultitiam accersamus. Deum negant auctorem esse, ut quis vel male agat, vel a malo abstineat; & in electione hominis positum tum bonum, tum etiam malum & unumquemque pro arbitrio suo ad unumquodque accedere -- quin & animas permanere, suppliciaque & præmia apud inferos negant.

Widerspruch bildet die Sekten gemeiniglich: sie entfernen sich so lange von einander, bis sie beyde Extreme einnehmen. So giengs auch hier. So kurz die Nachrichten sind, die uns Josephus hinterließ; so sind sie doch hinreichend, uns vollkommenen Aufschluß über die Lehren und das Betragen dieser beyden Parteyen zu geben, wenn wir nur von dem, was der einen Partey eigen war, auf das Entgegengesetzte bey der andern schließen wollen.

lebten

lebten die Pharisäer sehr geringe und waren Feinde aller Wohllust; so dürfen wir an dem Wohlleben und der sinnlichen Aufführung der Sadducäer nicht zweifeln, wenn wir auch sonst kein Beleg dazu hätten. Joseph spricht davon nicht ausdrücklich; aber er hat einige Züge von ihnen aufbewahrt, die dieß mit Grund vermuthen lassen: Sadducæorum mores erga se feri, cum sui similibus versantur, quemadmodum cum alienis (ein Zug des Egoism), ab illis nil fere agitur: nam si quando magistratus gerunt, inviti & necessitate coacti, Pharisæorum opinioni assentiuntur: wohllüstige Zerstreuungen und Gemächlichkeit erlaubten ihnen keine Thätigkeit für das allgemeine Wohl. -- --

Sagt er von den Sadducäern, sie hätten sich keine andere Vorschriften, als solche, welche ausdrücklich im Gesetze enthalten sind, gefallen lassen; so weiset uns dieß auf die Erblehre hin, die die Pharisäer noch überdieß einführten, und die freylich in dem Geiste der Ascetik, die sie sorgfältig und übertrieben pflogen, wie im Keime liegt. Josephus hat alles mit den Worten gesagt: Exhibent & honorem ætate provectioribus, non id sibi sumentes arrogantiæ, ut contradicant rebus, quas illi induxere. --

Führten die Pharisäer eine sehr strenge ascetische Lebensart (mit ihren Grundsätzen verbanden sie auch die Stoiker), waren sie traurig und tiefsinnig und trieben sie ihre

Tugendübung bis zur Schwärmerey; so läßt uns dieß vermuthen, daß die Sadducäer um so freyer und weniger ängstlich, um so gewissenloser und ungekümmerter dahin gelebt haben möchten. Joseph sagt alles, wenn er berichtet, daß ihnen das Volk abgeneigt gewesen sey, und den Pharisäern dagegen sein Vertrauen geschenkt habe. --

Leugneten die Sadducäer, daß Gott Antheil an den guten und bösen Handlungen der Menschen habe; so setzt dieß voraus, daß die Pharisäer in dieser Meinung gestanden sind: sie war eine Folge ihrer Lehre vom Geschicke, unter dem sie nicht eine blinde Macht, sondern Gottes einmahl freyen und auf ewig unabänderlichen Entschluß verstanden haben. Wer denkt nicht an das, semel jussit; semper paret? Und wer entdeckt hier den Keim der ihnen eigenen Prädestinationslehre nicht? -- --

Behaupteten die Sadducäer, daß wir unser Wohl und Wehe in Händen hätten, daß wir uns nur aus eigner Thorheit Unglück zuzögen; so dürfen wir, ohne zu irren, annehmen, daß die Pharisäer ihrer Lehre vom Verhängnisse gemäß, die Uebel des Lebens für unvermeidlich gehalten und sich dem Geschicke geduldig unterworfen haben, ohne Vorsicht und klugen Rath anzuhören, ohne Mittel zu ergreifen, ihnen zu entkommen.

War es am Ende dieser Periode so weit gekommen, daß man ohne Scheue die Sitt-

en der Heiden einführen wollte: welche Veränderung muß nicht in den religiösen Grundsätzen vorangegangen und wodurch anders, als durch äußere Einwirkung veranlaßt worden seyn? Hatten die vornehmen Juden, die nun öfters an den syrischen und ägyptischen Hof kamen, und mit den Großen dieser Reiche Umgang pflogen, Geschmack an ihrer Lebensweise gefunden, und die Aristotelisch-Epikurische Grundsätze mit nach Hause gebracht und geltend zu machen gesucht: was war natürlicher, als daß der Eifer für die väterliche Sitte entzündet ward? Der religiösere Theil der Nation erklärte sich für die platonisch-stoische Philosophie, die er auch kennen gelernt, jener ganz entgegengesetzt, und dafür der angestammten Tugend und Religion ganz angemessen gefunden hatte: er ergriff sie um so begieriger und hielt sich um so fester daran; weil sie neue Gründe darbot, die ererbte Frömmigkeit zu unterstützen und zu vertheidigen.

Dieß sey genug, um uns den Ursprung der Sadducäer und Pharisäer Sekte und ihre Grundsätze zu erklären. Lesen wir nun unsern Prediger noch einmahl.

§. 2.

Der Prediger hat die Grundsätze der Pharisäer und Sadducäer im Auge.

Nun erst schließt sich uns das Buch ganz auf, und wir sind im Stande gesetzt, von allem, was es enthält, Rechenschaft zu geben. Der Prediger bestreitet der Sadducäer und Pharisäer Lehre wechselweise, hebet das Beste aus jener sowohl als dieser aus, beschränkt ihre auf beyden Seiten ausschweifende Grundsätze, indem er sie in ein System verbindet, und bringt auf diese Weise das schönste Ganze zu Stande. Er warnet den jungen Bürger Israels vor beyden gleichgefährlichen Abwegen und leitet ihn auf die glückliche Mittelstraße. . . .

Er nimmt also von dem Sadducäer die Lehre vom frohen Lebensgenusse an und empfiehlt sie dem kopfhängenden, melancholischen Pharisäer: er sagt ihm Kap. IX, 7-19: Deine Kleidung sey weis und reinlich, und entzieh deinem Haare die Salbe nicht (sie waren σκυθρωποι, Matth. VI, 17.): denn Gott gefällt, was du thust: er giebt sie dem wohllüstigen und in den Tag hinein lebenden Sadducäer mit dem Zusatze zurücke: Jedoch wisse, daß du Gott von allen Rechenschaft ablegen müssest, Kap. XI, 9.

Dem Sadducäer gilt es, wenn er die Lehre von der Unsterblichkeit und dem künftigen Gerichte so oft und mit so vielem Nachdrucke

drucke wiederhohlt, um ihn von seinen Ausschweifungen zurückzuhalten und ernsthafter und nachdenkender zu machen; aber darum gesteht er es dem Pharisäer nicht zu, hienieden ganz dem Himmel zu leben, seinen Körper zu quälen, um einst der Seele die Trennung von ihm zu erleichtern: er will durchaus nicht, daß uns der Gedanke daran mit Angst und Traurigkeit erfülle und die Freude des Lebens verbittere.

Der Prediger scheint Kap. III, 18. eine Einwendung zu lösen, die die Sadducäer gewöhnlich gegen die Unsterblichkeit der Seele vortrugen: er löset sie durch Darlegung der Absicht, die Gott bewogen habe, die Menschen den Thieren ihrer äußern Lage nach ähnlich zu machen: er lehret, der Geist des Menschen steige nach dem Tode zu Gott empor, aus dem ganz faßlichen Grunde; weil er von Gott gekommen sey, Kap. III, 21. XII, 7. והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה. So deutlich hat bisher noch kein biblischer Schriftsteller gesprochen: er scheint mit Absicht die Lehre von dem unterirdischen Todtenreiche, des ᾅδης der Griechen oder שאול der Hebräer zu vermeiden; weil sie die jüdischen Epikuräer ohne allem Zweifel unter die Volksmährchen eben so, wie die griechischen, gezählt haben. -- --

Der Prediger mißkennt die süßeste aller Freuden, die Freude einer tugendhaften Selbstbeherrschung, dieß höchste Gut nach stoi-

schen Grundsätzen nicht, K. VII, 3: er macht den feigen Wohllüstling, den sinnlichen Sadducäer darauf aufmerksam und verweiset ihm das Hohngelächter und den empfindlichen Spott, womit er jeden Lehrer der Tugend empfängt und verfolgt, v. 4--6: aber er verweiset auch dem über das Irdische erhabenen und auf seine Tugend stolzen Pharisäer die Verachtung sinnlicher Freuden: er nennt sie Gottes schönstes Werk in der Schöpfung, Kap. III, 12. und sieht sie als ein Geschenk von Gott an, dessen froher Gebrauch den Höchsten erfreuet. So nachdrucksam er übrigens das sinnlose Betragen eitler Weltmenschen verdammet, Kap. VII, 2--6; so ist er doch auch von übertriebener Andacht kein Freund und mißbilligt die ängstlich langen Gebether der Pharisäer, K. V, 1, 2. (vergl. Matth. VI, 7.) und die unbesonnenen Gelübde.

Er nimmt die Lehre von einem göttlichen Verhängnisse an, aber freylich noch unentstellt, Kap. III, 1--9, 14. VII, 13. IX, 12, 12: er sagt, Gottes Absicht bey der Unabänderlichkeit seiner Entschlüsse sey, die Menschen immerhin in Verehrung und Achtung gegen sich zu erhalten. Damit weiset er den Sadducäer zurecht, der sein Glück in Händen zu haben, und allein Urheber davon zu seyn glaubte, und sich zufolge seiner Grundsätze um Gott und seine Weltregierung wenig oder gar nichts bekümmerte. Der

Grund-

Grundsatz, den der Prediger seinem Zögling so oft einprägt, daß der Mensch das Zukünftige nicht wisse, daß Gott Gutes und Böses geschaffen, vorher bestimmt, und ineinander gemischet habe, damit der Mensch nie erkennen könne, was ihm bevorstehe, Kap. III, 22. VI, 12. VII, 14. VIII, 7. XI, 2. der Grundsatz, daß sich im Plane Gottes nichts ändern, noch sich dem Unfalle durch Vorsicht oder Geschicklichkeit ausweichen lasse, Kap. I, 15. III, 14. IX, 11. scheint sich ebenfalls dahin zu beziehen, die Sadducäer, die auf menschliche Klugheit zu viel Werth legten, zu widerlegen. Dagegen verweiset er dem Pharisäer seine Unvorsichtigkeit, Trägheit und Unklugheit, Böses von sich abzuhalten oder sich eines künftigen Gutes zu versichern, Kap. IX, 13--18. X, 8--11. XI, 1--6; vorzüglich aber legt er seine Denkart über dieß fehlerhafte Betragen beyder Parteyen am deutlichsten in der Maxime an dem Tage, die er Kap. VII, 15--18. seinem Zöglinge empfiehlt: Ich sah Fromme, sagt er ihm, in ihrer Frömmigkeit zu Grunde gehen --- und sah Gottlose bey ihrer freyen Sitte lange leben. Sey du nicht überfromm, nicht überklug, warum willst du Urheber deines eignen Unglückes seyn? Sey nicht zu verwegen und gleichsam sinnlos: warum vor der Zeit dir den Tod zuziehen? Das Beste ist, du nimmst etwas von jenem,

und etwas von diesem, und wandelst an der Seite der Gottesfurcht den Mittelweg. Die nämliche Methode den Mittelweg zu zeigen, befolgt der Prediger im ganzen Buche: Berechtigt sie nicht schon allein die Vermuthung, daß dem Verfasser zwey Systeme bekannt waren, die beyde gleichviel Wahres und Falsches enthielten?

Die Lehre von der Fatalität, die der Pharisäer als allgemein gebietend annahm, und der er auch Einfluß auf die moralischen Handlungen der Menschen einräumte, hatte zwey Vorurtheile zur Folge, die der Sittenlehre gleich gefährlich waren. Einmahl rechnete sich der Pharisäer die groben Ausbrüche seiner Leidenschaften nicht zur Sünde an, unter dem Prätexte, er habe dem Zwange des Geschickes, dem mächtigen Willen Gottes nicht widerstehen können. Spuren dieser Denkart finden wir bey dem Siraciden. Kap. XV. sagt er: „Sprich nicht: Gott ließ mich abtrünnig werden: denn was er hasset, sollst du nicht thuen. Sprich nicht, er ließ mich in Irrthum gerathen: Gott hat nicht Sünder nöthig. Er hasset alle Gräul, und seine Verehrer lieben sie eben so wenig. Er, der Schöpfer überließ den Menschen seinem Verstande. Willst du nur, so kannst du seine Gebothe halten, und Rechtschaffenheit üben, die ihm wohlgefällt: er befahl keinem gottlos zu seyn, gab keinem das Recht, Böses zu thuen,„ vergl. 1. Joh. I, 8--10. Die zwote Folge

war,

war, daß die Pharisäer glaubten, gewisse Laster würden den Menschen angeboren, einige Menschen seyen durch Gottes Rathschluß zum Bösen bestimmt, und es gebe daher eine zweyfache Menschenrace, ein Geschlecht der Frommen und ein Geschlecht der Gottlosen. Dieser Grundsatz schmeichelte ihrem Stolze außerordentlich; denn sie thaten sich die Ehre an, sich dem Geschlechte der Guten beyzuzählen. Bey Lukas K. XVIII, 10, 11. spricht der Pharisäer: Ich danke dir, daß ich nicht bin, wie die übrigen Menschen, Räuber, Ungerechte, Ehebrecher, oder wie dieser Publikan, das ist, ich danke dir, daß du Tugend, nicht Laster, über mich verhängt hast. Der Siracide sah sich daher genöthigt, zu behaupten, weder Stolz, noch Zorn sey dem Menschen anerschaffen, Kap. X, 22; nachdem er von ihm als der Quelle aller Sünde und Ruchlosigkeit gesprochen hatte. Der Prediger scheint mir den ersten Irrthum zu verfolgen, Kap. X, 4. wenn er sagt: Laß dich nicht von deiner Leidenschaft besiegen: denn der weise Tugendsinn kann die größten Vergehungen zurückhalten, und er hat ganz gewiß den zweyten im Auge, wenn er gerade das Gegentheil behauptet, Gott habe den Menschen gerade und offen erschaffen, und sie verführten sich selbst, Kap. VII, 29.

Wenn ich Kap. IV, 7--11. lese, so kann ich mich des Gedankens nicht entschlagen,

der Verfasser thue einen Seitenblick auf die Essener hin, und tadle hier ihre Ehelosigkeit, und Trennung der natürlichen Bande der Anverwandtschaft bey ihrer rastlosen Arbeit. Eben so weiß ich Kap. IX, 2. unter demjenigen, welcher nicht opfert und sich vor dem Schwur fürchtet, keinen andern zu verstehen, als eben denselben, sieh Jos. de bello Jud. Lib. II. c. 8. ---

Wenn über die ungleiche Vertheilung der Güter der Erde und des Guten und Bösen in der Welt Klage erhoben wird, und es gleich darauf heißt, die Verzögerung der Strafe mache die Menschen frech und verwegen, Kap. VIII; so kömmt es mir vor, als werde auf den Wohlstand der freygeisterischen Sadducäer und auf ihren praktischen Unglauben an Gottes Vorsehung hingesehen. Würden wir mit dem Zustande der Juden in diesem Zeitraume genauer bekannt seyn; so würden wir vielleicht noch manche individuelle Züge, die die Zeit verwischt hat, entdecken können.

Und nun erst sind wir im Stande, den Werth des Predigers für die damahligen Zeiten sowohl, als die unsrigen zu bestimmen.

Zwölfte Untersuchung.

Werth und Wichtigkeit des Predigers.

§. 1.

Besonderes Verdienst des Predigers um sein Zeitalter.

Setzen wir uns vorerst in das Zeitalter zurück, wo dieß Buch zuerst erschien. Wie wichtig mußte nicht dem jungen Bürger des israelitischen Staates eine Schrift seyn, die ihm den Weg wies, den er gehen mußte, um glücklich zu seyn, die ihn mit dem Glücke und Unglücke des Lebens bekannt machte, und geprüfte Lehren an die Hand gab, jenes zu erhalten und diesem zu entgehen? Wie wichtig insbesondere zu einer Zeit, wo die Meinungen hierüber so sehr getheilt waren, und jede derselben gleichweit von der Wahrheit entfernt, in den gewissen Untergang stürzte? Fiel der junge Mann einem Pharisäer in die Hände; so war es um die Freude seines Lebens geschehen: denn er ward ein Sklav des Aberglaubens; sog er die Grundsätze der Sadducäer ein, welcher Gefahr war er nicht ausgesetzt, ein ausschweifender, lasterhafter und irreligiöser Mann zu werden, und war es eben nicht um sein irdisches Wohl gethan, wie stand es mit seinem künftigen?

Wie

Wie stand es überhaupt mit den Wünschen und Forderungen seiner vernünftigen Natur?

Welcher reine und heilige Patriotismus mag die Brust des Weisen erfüllt haben, der die Thorheiten dieser beyden Systeme zum Wohle seiner Mitbürger aufdeckte, und die Weisheit, die in der Mitte liegt, erfand? Des Weisen, sage ich, der die Tugend, mit welcher der Pharisäer prahlte, mit dem Genusse der Freuden der Erde, die der Sadducäer rühmte, verband, und zugleich und auf einmahl gab, was jene nur einzeln und mit dem unausbleiblichen Verluste des andern verhießen?

Es war für Israels Religion und folglich für das Glück der Nation nicht gleichgültig, welches System das ausgebreiteste werden dürfte, oder ob sich beyde mit gleich großen Glücke behaupten würden. Was ihr der Unglaube der einen Partey drohte, das hatte sie von dem Aberglauben der andern zu befürchten. Stand ihr im ersten Falle ein gänzlicher Umsturz bevor; so ward hier die freye Verehrung Jehovens ein unerträgliches, Geist und Körper zerstörendes Sklavenjoch. Welch patriotisch-religiöser Versuch, beyde Parteyen mit einander zu versöhnen, oder doch ihren fernern Fortschritten Einhalt zu thun? Welch glücklicher Gedanke, ein Werk zu entwerfen, das es mit keinem derselben hielt, und doch jede ihre Hauptsätze finden ließ, ein Werk, das für sich jeden Unbefangenen

enen durch seine liberale Grundsätze einnehmen mußte? Welches edle Unternehmen in die Mitte dieser gewaltsamen Trennung zu treten und den entzweyten Gemüthern zuzurufen: Seyd ruhig und kommt zum Besinnen: die Hitze des Streites hat euch beyde auf Abwege gebracht, die ihr außerdem selbst verwerfen würdet. Ihr wollt beyde glücklich werden: gut, so laßt euch meinen Vorschlag gefallen: Pharisäer, nimm du bey deinem Tugendeifer des Sadducäers Klugheit an! Sadducäer, nimm du zu deiner Klugheit des Pharisäers Tugend; so seyd ihr beyde glücklich und keiner steht dem andern im Wege. Dieß war des Predigers Weisheit, die er aufsuchte, die er Salomo in den Mund legte; denn wer konnte mit mehr Ansehen den Streit entscheiden? Welchen andern Richter hätten sich wohl beyde Parteyen ohne Ausnahme gefallen lassen? Wer entgieng zugleich allem Verdachte der Parteylichkeit so gewiß, als Salomo? Dieß war das Geschäft, das ihm die Vorsehung aufgetragen hatte, dieß seine Bestimmung, ein Schutzgeist seiner Zeitgenossen zu werden. Er sah die Gefahr der Verführung: er warnte Israels Jünglinge vor andern, besonders heidnischen Schriften, und bath sie, sich an der seinigen genügen zu lassen: aber, wie es scheint, hat er den Hang zu Neuerungen nicht einhalten können! -- -- Seys! Verdiente eine Schrift, die in Hinsicht ihres Inhaltes

haltes und Zweckes so lehrreich und wichtig ist, die nach dem Bedürfnisse der Zeit, wie ein Geschenke vom Himmel anzusehen war, nicht Aufnahme unter die heiligen Schriften der Nation?

Wahrlich! so glücklich waren die Griechen nicht, einen Mann unter sich aufstehen zu sehen, der das einseitig Wahre, das diese beyden Systeme enthielten, verbunden, und durch neue Verknüpfung mit der Religion vollendet hätte, einen Mann, der die Zwecke unsrer sinnlichen und vernünftigen Natur von einander getrennt, beyde für rechtmäßig erkannt, und Grundsätze aufgestellt hätte, die sich einander die Hände bieten, um diesen doppelten Forderungen Genüge zu leisten.

§. 2.

Verdienst des Predigers um das Wohl der Menschen überhaupt. —

Aus diesem Standpunkte müssen wir die Lehren des Predigers ansehen, wenn wir ihren Werth im Allgemeinen einsehen wollen.

Der Mensch ist ein vernünftig-sinnliches Wesen: Vernunft sowohl, als Sinnlichkeit ziehen ihn mit gleicher Macht und Stärke an sich: jene stellt die Tugend, die Erfüllung der Pflichten als das Ziel des menschlichen Strebens auf: diese dringt auf Befriedigung ihrer Neigungen und Begierden, und hängt einem nach ihnen entworfenen

Ideale

Ideale der Glückseligkeit nach. Ist es hier Naturnothwendigkeit, der der Mensch gehorchen muß; so ist die Nothwendigkeit und Strenge, mit welcher die Vernunft gebeut, nicht geringer. Welcher soll er folgen? Folgt er dem Gesetze der Vernunft allein, hält er jede Befriedigung einer Neigung für unerlaubt, jeden Genuß der Freude fur sündhaft; so rächet sich seine sinnliche Natur auf die empfindlichste Weise an ihm: er muß sein ganzes Leben hindurch den beschwerlichsten Kampf kämpfen, sich durch Selbstpeinigung zu Grunde richten, das ist, er muß ein Thor werden, um, wie er wenigstens wähnt, weise zu seyn. --- Ergiebt er sich dem Zuge seiner Sinnlichkeit ganz allein: welchen quälenden Widerspruch trägt es nicht, so lange er lebt, in sich herum? Wie beissend sind die Vorwürfe seines Gewissens? Wie unausstehlich das Bewußtseyn innerer Unwürdigkeit, dessen er sich nicht entschlagen kann? Beyde Zwecke sind dessen ungeachtet dem Menschen gegeben, beyde gleich nothwendig. So groß die Pflicht ist, den Gebothen der Sittlichkeit zu leben; so deutlich und unveräußerlich ist das Recht und der Anspruch auf Glückseligkeit, so stark der Trieb nach derselben, den uns der Schöpfer in die Seele gesenkt hat. Beyde haben ihr eigenes, von sich unabhängiges Bestehen, beyde ihren Grund in dem Wesen der menschlichen Natur selbst, nur jene in der vernünftigen, diese in der

sinnlichen Seite derselben: indessen ist es eine und die nämliche Denkkraft, die sich hier, wie dort äußert; die nämliche Denkkraft, die unter einer andern Beziehung anders spricht und in einem andern Verhältnisse andere Wünsche hervorbringt: andere Wünsche, wo sie sich blos leidend verhält, andere, wo sie selbstthätig ist: andere, wo sie unter den Bedingnissen einer sinnlichen Natur empfindet, andere, wo sie gleichsam aus dieser Sphäre tritt, und aus sich selbst die Regeln ihres Verhaltens schöpfet: dort entwirft sie Maximen der Klugheit, hier Gesetze der Freyheit und Tugend.

Der gemeine Sprachgebrauch hat diese zweyfache Handlungsweise wohl unterschieden. Klugheit hat Glückseligkeit, den Zweck unsrer sinnlichen Natur: Tugend hat die Behauptung und Veredlung der Menschenwürde, den Zweck unser vernünftigen Natur zum Vorwurfe: jene unterrichtet ihren Zögling, welche Lage für ihn die beste sey, wie er sein Wohl am sichersten besorgen könne und müsse: diese gebeut ihm, nicht nach Neigungen, sondern nach Pflicht zu handeln, und das Intresse des Gesetzes dem Intresse der Lust aufzuopfern; aber ist es nicht dieselbe Vernunft, die hier, wie dort spricht, und oft mit sich selbst im Widerspruche steht? In einem Widerspruche, der die traurigsten Folgen für das Menschengeschlecht hatte, haben mußte, und noch wirklich hat? Wer

kann

kann das Räthsel lösen? Wie hat sich der Mensch zu benehmen, um den sich oft entgegenstehenden, wenigstens konträren Aussprüchen seiner Vernunft (der reinen nämlich und sinnlich afficirten Vernunft) Genüge zu leisten, ohne es mit einer von beyden zu verderben?

Der Prediger hat es gelöset: Strebe nach Tugend, sagt er, ohne die rechtmäßigen Forderungen der sinnligen Natur zu mißkennen, ohne ihr eine Befriedigung zu versagen, die dich in der Verfolgung des ersten Zweckes nicht hindert. -- Geh' deines Herzens Hange nach; aber ohne den Adel deiner vernünftigen Natur zu schänden, oder nur ihren Glanz zu verdunkeln: geh' die Mittelstraße, sey klug, ohne der Tugend etwas zu vergeben: sey tugendhaft, ohne dich von der Klugheit zu entfernen: gieb jeder dieser zwo Freundinnen die Hand und geh' in ihrer Mitte. Sie selbst sind nicht so eigensinnig, daß sie sich nicht mit einander vertragen könnten; noch ist ihnen der Mensch so gleichgültig, daß sie nicht zusammen wirken sollten, ihn so glücklich, als möglich ist, zu machen. -- -- Geneuß das Gute und freu dich in deinem Leben; nur vergiß beym Freudengenusse nie, daß du von allen Thun und Lassen Rechenschaft geben müssest: verehre Gott und erfülle sein Geboth; aber versag dir das Gute nicht, das dir erlaubt ist: dieß allein ist dein Antheil an allem Irdischen: es ist Gottes

Geschenke, warum willst du es verschmähen? -- Klugheit und Pflicht gehen Hand in Hand; nur auf dich kömmt es an, ihnen deine Liebe zu schenken, und sie durch dieselbige zu vereinigen. Pflicht weißt der Klugheit bescheiden ihre Gränzen an, um die eigenthümliche, über allen Genuß erhabene Zierde des Menschen zu retten: Klugheit hält die Pflicht von überspannten Forderungen zurücke: jede läßt sich eine Einschränkung gefallen: denn sie haben nur einen Zweck, dem sie entgegen arbeiten, dein Wohl. -- --

Wirklich ist es so: Ueberhäuft Klugheit ihren Freund mit allen irdischen Gütern; so billigt dieß nicht nur die Tugend, in so fern es ohne ihrer Beeinträchtigung geschehen konnte; sondern sie erklärt ihn auch des Genusses würdig und macht ihm die Freuden des Lebens doppelt schmackhaft. Fordert die Tugend Aufopferungen von der Sinnlichkeit; so vergütet sie die gemachte Beschädigung durch die unbeschreiblich süße Lust wieder, die sie auf sittlich gute Handlungen folgen läßt: sie läßt sich aber auch Ort, Zeit, Maas von der Klugheit bestimmen, damit sie nicht minder wohlthätig dem Individuum sowohl, als dem ganzen Geschlechte werde. So leistet Tugend der Klugheit, und Klugheit der Tugend ihre Dienste: jene verhindert, daß Klugheit nicht in Unsinn, Aberwitz und Rohheit ausarte: diese läßt Frömmigkeit nicht zur Thorheit, Schwärmerey und

Qual

Qual der Menschen werden. Nicht umsonst haben daher die alten Tugendlehrer Klugheit unter die Zahl der Kardinaltugenden aufgenommen, und auch ihr Einfluß auf die Bestimmung sittlich guter Handlungen gestattet.

Die Kunst, Klugheit und Tugend, Sittlichkeit und Glückseligkeit mit einander zu verbinden, die Kunst, glücklich zu seyn, ohne der Tugend zu nahe zu treten, und tugendhaft zu seyn, ohne das Erdenglück zu mißkennen, zu entbehren und zu verschmähen, diese edelste aller Künste lehrt also der Prediger: er liefert den ersten Versuch sittlicher Klugheit, oder, wenn wir wollen, kluger Sittlichkeit: er hat eine sichere Straße zwischen zwo Klippen gezeigt, an denen das Glück so vieler Adams Kinder schon gescheidert hat und noch scheidert: er hat zuerst den Pfad zur Weisheit eröffnet. Sieh K. VII, 15-18.

Lassen sie uns aus dem Ganzen das Resultat ziehen, daß das Buch, daß man längst so ungerne unter den kanonischen Schriften geduldet hat, gerade dasjenige sey, das ihnen vorzüglich Ehre macht.

Dreyzehnte Untersuchung.

Kritische und exegetische Bemerkungen.

Kap. I. v. 2.

הבל הבלים. „Abal Abalim scriptum est, quod exceptis LXX. omnes similiter

transtulerunt ἀτμις ἀτμιδων vel ἀτμων, sagt Hieronymus: Aquila und Symmachus drücken die buchstäbliche Bedeutung dieses Wortes durch ἀτμις oder ἀτμος, Hauch, Dunst, die LXX. hingegen den Sinn desselben durch ματαιοτης, Vergänglichkeit, Nichtigkeit, Eitelkeit, aus. Diesen abstrakten Begriff bezeichnet nun freylich der Prediger mit diesem Worte, wie sich aus v. 3. und XI, 10. absehen läßt; aber er giebt ihm auch eine concrete Bedeutung und benennet 1) jede unnütze und vergebliche Sache, die zur Gründung des menschlichen Wohles nichts beyträgt, jedes fruchtlose Bemühen der Erdenbewohner damit, und dann setzt er gemeiniglich רעות רוח oder ענין רע hinzu: da aber 2) die Folge der Vergänglichkeit alles Irdischen und der Nichtigkeit aller Bemühungen Verdruß und Mißmuth des Geistes zurücke läßt; so heißt ihm auch jede verdrüßige, kränkende und niederschlagende Erscheinung הבל, und diese Nebenvorstellung drückt er durch den Zusatz רעה רבה wie II, 21. oder חלי רע wie VI, 2. aus. Kap. V, 15. wird רעה חלה anstatt הבל gesetzt.

v. 3.

יתרון, das Uebrige, der Ueberschuß 2) Vortheil, Gewinn, Nutzen, dasjenige, was nach Abrechnung der Auslagen und der Bemühung, als reiner Gewinn übrig bleibt.

v. 4.

עמדת heißt nicht sowohl stehen, als mit dem Nebenbegriffe von Dauer, bestehen, verbleiben, dauern, wie II, 9. VIII, 3. „Aliis morientibus nascuntur alii, & quos videras, non vides: incipis videre, quos non videras. Quid hac vanius vanitate, quam terram manere, quæ hominum causa facta est, & ipsum hominem terræ dominum repente in pulverem dissolvi?„ *Hier. Com. in Eccl.* Ich werde in der Folge die schönsten Stellen aus diesem Commentar, worin sich Hieronymus selbst übertroffen hat, mittheilen.

v. 5.

„Sol ipse, qui in lucem mortalibus datus est, interitum mundi ortu suo quotidie indicat & occasu. Qui postquam ardentem rotam Oceano tinxerit, per incognitas nobis vias ad locum, unde exierat, regreditur, expletoque noctis curriculo rursus de thalamo suo festinus erumpit. Pro eo, quod nos vulgatam lectionem sequentes posuimus, ad locum suum ducit (LXX. ἐις τον τοπον ἀυτου ἑλκει) in hebræo habetur שואף, quod Aquila interpretatur προσεπνευσε, id est: aspirat: Symmachus vero & Theodotio: recurrit (ἐπαναςρεφει) quia videlicet sol revertatur ad locum suum & ibi, unde egressus fuerat, aspiret.„ *Hier.* Es liegt also in dem hebräischen Worte kein

 Nach-

Nachdruck, daß man übersetzen müßte: Schnaubend kehrt sie zurücke.

v. 6.

„Symmachus hunc locum ita interpretatus est: Vadit ad meridiem & circuit ad boream: perambulans vadit ventus & per quæ circuierat, revertitur ventus.„ *Hier.* Der Hebraismus סובב סובב, um den fortwährenden Kreislauf des Windes zu beschreiben, ist durch perambulans sehr gut erklärt.

v. 7.

„Putant quidam aquas dulces, quæ in mare fluunt, vel ardente sole consumi vel salsugini maris esse pabula: Ecclesiastes autem noster & ipsarum aquarum conditor, eas dicit per occultas venas ad capita fontium regredi & de matrice abysso in sua ebullire principia.„ *Hier.* שהנחלים haben die LXX. besser durch εις τον τοπον, ὁυ ὁι χειμαῤῥοι πορευονται erklärt, als Symmachus durch ἀφ᾽ ὁυ, vergl. XI, 3. Ueberhaupt vertritt ש bey dem Prediger nicht nur gewöhnlich die Stelle des beziehenden Fürwortes, sondern auch noch verschiedener griechischer Bindewörter: so wird es Kap. I, 17. und an mehreren Stellen für ὁτι: IV, 10. für ὁτε, ὁταν --- III, 14. für ινα, ὁπως und an unsrer Stelle für ὁυ, wohin, gesetzt.

v. 8.

v. 8.

„Nec sermo valet explicare causas naturasque rerum, nec oculus, ut rei dignitas poscit, intueri, nec auris instituente doctore ad summam scientiam pervenire.„ *Hier.* Einer der schwersten Verse, wenn nicht der Parallelismus zu Hilfe käme. Die ermatteten Worte, die die dahin fliehenden Erscheinungen der Dinge nicht einhohlen können, passen zu dem Satze: **Niemand** vermag es zu beschreiben. Der Prediger macht eine Gradation. Auge und Ohr übertreffen die Zunge an Geschwindigkeit; aber auch dem Auge entfliehen die Bilder zu geschwind und dem Ohre verhallt ihr Ton früher, als es sich sättigen konnte: beyde, Auge und Ohr, werden, wie im vorhergehenden Gliede die Wörter, personificirt. Mit dem hebräischen כל הדברים יגעים kann man die griechische Phrase: *παντος λογου θᾶττων* vergleichen.

תמלא ist mit תשבע parallel: das Auge wird nicht satt, das Ohr kann sich nicht anfüllen. Bey תמלא erinnere man sich, daß die Syrer und Griechen Zeitwörtern der leidenden Gattung öfters reciproke Bedeutung beylegen, und vergleiche es ferner mit dem Griechischen, *πληρουσθαι* oder *πιμπλασθαι*. So sagt Hippokrates: *ῥᾷον πληρουσθαι ποτου ἢ σιτιου*. Aristoph. *πιμπλᾶσιν ἄρτων σωμα*. Lucian: *ὕδωρ πινοντα, και ὧν*

ἐτυχε πιμπλαμενον: daher πλησμονη, die Sättigung, die Anfüllung des Körpers. Die LXX. erklären תשבע auf diese Weise: Και ὀυ πλησθησεται ὀφθαλμος τȣ ὁρᾳν και ὀυ πληρωθεσεται ȣς ἀπο ἀκροασεως. Ich zweifle, ob מלא diese Bedeutung im Hebräischen hat.

v. 9.

„Videtur mihi de his, quæ ſupra enaravit, generatione & generatione, mole terrarum, ortu ſolis & occaſu, curſu fluminum, magnitudine oceani omnibusque, quæ aut cogitatione, aut viſu vel auribus diſcimus, nunc communiter loqui, quod nil novum ſit in natura rerum, quod non ante jam fuerit. Ab initio enim mundi & homines nati & mortui ſunt: & terra ſuper aquas conſtitit librata & ſol ortus occubuit. Et ne plura percurram & avibus volare, & natare piſcibus & terreſtribus ingredi & ſerpentibus labi Deo artifice conceſſum eſt. Huic quid ſimile ſententiæ & Comicus ait: Nil eſt dictum, quod non ſit dictum prius.„ *Hier.* Er erinnert ſich dabey eines Grundſatzes vom Epikurus: „Qui aſſerit per innumerabiles periodos eadem & eisdem in locis & per eosdem fieri.„

v. 10.

Der Satz iſt ellyptiſch: man denke ſich nur אדם hinzu. Symmachus erklärte ihn ſchon

schon auf diese Weise: Ἀρα ἐςι τι, ὁ ἐρεῖ τις. Seine Uebersetzung hat noch dieses eigen, daß er die Rede des Predigers in eine Frage einkleidet, und דבר nicht durch Rede, Wort, sondern durch Sache, Erscheinung, giebt... „Apertius hoc Symmachus transtulit, sagt Hieronymus: Putasne, est, qui possit dicere: Vide hoc novum est: & jam factum est in sæculo, quod fuit ante nos.„ Er folgte ihm zum Theile in seiner Uebersetzung: Estne verbum, de quo dicatur &c.? Die LXX. machte diese Ellypse irre: sie konnten kein Subjekt der Rede finden, und halfen sich mit Versetzung einiger Buchstaben: anstatt יש דבר, das sie dem Ansehen nach für fehlerhaft hielten, lasen sie: שידבר, ὁς λαλησει και ἐρει. Nun entstand für ihre Leser und Uebersetzer eine neue Schwierigkeit: man hob sie dadurch, daß man sich ὁ, anstatt ὁς, dachte, wie Hieronymus an einer Stelle: Non est recens sub sole, *quod* loquatur & dicat: Ecce hoc novum est: oder daß man και ὀυκ ἐςι, ὁς &c. ergänzte, wie derselbe ein anders Mahl: „Cum superioribus congruit, quod nil novum in mundo fiat: *nec sit aliquis*, qui possit existere & dicere &c.„

v. 11.

„Quomodo præterita apud nos abscondit oblivio: sic ea, quæ vel nunc fiunt, vel quæ futura sunt, hi, qui nasci habent, scire non poterunt, & cuncta silentio præteri-

teribunt & quasi non fuerint, abscondentur & complebitur illa sententia: Vanitas vanitatum: omnia Vanitas. Nam & Seraphim propterea faciem & pedes velant, quia prima & extrema cooperta sunt.„ *Hier. ad h. l.*

v. 13.

נתתי את לבי Sym. προσεθεμην. „Verbum ענין Aquila, LXX. & Theodotio περισπασμον similiter transtulerunt, quod & in distentionem latinus interpres expressit: eoquod in varias sollicitudines mens hominis distenta lanietur: Symmachus vero ἀσχολιαν, i. e. occupationem transtulit.„ *Hier.* Dieses Wort ist dem Prediger eigen, und bezeichnet die Geistes Beschäftigung, die Anstrengung des menschlichen Gemüthes bey dem Nachsinnen im Gegensatze gegen ermüdende Körperarbeit, sieh II, 23, 26. III, 10. IV, 8. V, 2, 13. VIII, 16. Die Vorstellung des lästigen und Mühsamen ist nicht damit verbunden; daher setzt der Prediger einigemahl רע hinzu.

v. 14.

Die Hebräer, die den Wind für belebt hielten, ließen ihn seine Nahrung von der Erde hinweg nehmen, und da es nur unnütze und unbrauchbare Dinge sind, die er mit sich fortreißt; so wurde Nahrung des Windes für jede nichtswerthe Sache gesetzt. Die Redens-

Redensart wird aus Kap. V, 15. und Hos. XII, 1. ganz deutlich. - רעות Aquila & Theodotio νομην, Symmachus βοσκησιν transtulerunt. LXX. autem interpretes non hebræum ſermonem expreſſere, ſed Syrum, dicentes προαιρεσιν. Sive ergo νομη, ſive βοσκησις, a paſtione vocabulum eſt: προαίρεσις autem melius voluntatem, quam præſumtionem ſonat. „ Hier. Mir ſcheinen die LXX. רעות nicht ſowohl anders abgeleitet, als nur erklärt zu haben. Νομη bezeichnet diejenigen Dinge, die der Wind zu ſeiner Nahrung mit ſich fortträgt, προαιρεσις dagegen jene Handlung des Windes, womit er ſich die leichtern Gegenſtände aushebt, und ſich, ſo zu ſagen, zur Speiſe wählet. Olympiodor erklärt προαιρέσις durch αὐτεξουσιον. Im Grunde überſetzen ſie, wie הבל, durch ματαιοτης, mehr nach dem Sinne, als der Etymologie des Wortes. --- Die Juden leiteten es ehemahl von רוע ab. „Dicebat mihi Hebræus, ſagt Hieronymus, quo ſcripturas ſanctas inſtituente perlegi, quod ſupraſcriptum רעות verbum magis in hoc loco afflictionem & malitiam, quam paſtionem & voluntatem ſignificaret, non a malo, quod eſt contrarium bono, ſed ab eo, quod in Evangelio ſcribitur: ſufficit diei malitia ſua, quam græci ſignificantius κακωσιν vocant: aber dieſe Ableitung hat ſowohl die Grammatik, als den Prediger ſelbſt gegen ſich, der v. 17. רעיון ſtatt רעות ſetzt.

לו,

v. 16.

על כל, προ παντων oder παρα παντας, ἐπι πασι.

v. 17.

„Contraria contrariis intelliguntur: & ſapientia prima eſt ſtultitia caruiſſe; ſtultitia autem carere non poteſt, niſi qui intellexerit eam. Unde & plura in rebus noxia ſunt creata, ut, dum vitamus ea, ad ſapientiam erudiamur. Æqualis ergo ſtudii fuit Salomoni ſcire ſapientiam & ſcientiam & e regione errores & ſtultitiam, ut in aliis appetendis & aliis declinandis vera ejus ſapientia probaretur.„ *Hier. ad h. l.*

Kap. II. v. 1.

„Poſtquam in multitudine ſapientiæ & adjectione ſcientiæ laborem & dolorem eſſe deprehendi, & nil aliud niſi incaſſum & ſine fine certamen: transtuli me ad lætitiam, ut luxu fruerer & congregarem opes & divitiis abundarem & perituras voluptates caperem, antequam morerer. Sed & in hoc vanitatem meam ipſe perſpexi, dum præterita voluptas præſentem non juvat & exhauſta non ſatiat.„ *Hier. ad h. l.* אנסכה, οἱ ο: πειρασω σε. Ich bleibe bey jener Bedeutung des Wortes נסה stehen, die mit der deutschen, etwas versuchen, eine Probe anstellen, übereinkommt, und vergleiche es mit dem griechischen πειρᾶν, πειραν λαμβανειν, ποιεῖσθαι, und dem lateinischen periculum

lum, experimentum, alicujus rei facere: also: tui faciam periculum voluptatis usu. In diesem Sinne kömmt es Kap. VII, 23. wieder vor: Horum omnium sapienter experimentum cepi.

v. 2.

שחוק ist üppige, wohllüstige Lebensweise. Kap. VII, 3. ist es der strengen, sittlich guten Aufführung entgegengesetzt, und Kap. X, 19. wird es von dem Leichtsinne und der Verschwendung der Großen gesagt.

מהלל, das Particip, um die gegenwärtige Zeit auszudrücken: Du bist unsinnig. „Ubi nos amentiam legimus, in hebræo habet מהלל, quod Aquila πλανησιν, i. e. errorem, Symmachus θορυβὸν h. e. tumultum interpretati sunt. LXX. vero & Theodotio, sicut in pluribus locis, sic & in hoc quoque concordant & transtulerunt περιφοραν, quam nos verbum de verbo exprimentes, circumlationem possumus dicere.„ *Hier.* Die alten Uebersetzer versahen es, wenn sie מהולל für ein Hauptwort hielten. הללות I, 17. dürfte übrigens am besten mit παραφορα und מהולל mit παραφορος verglichen werden.

v. 3.

תרתי בלבי. Ich vergleiche das hebräische Wort mit dem griechischen σκεπτεσθαι, um mir die neuen Bedeutungen, die ihm der

Pred.

Prediger beylegt, zu erklären. Σκεπτεσθαι heißt, sich nach etwas umsehen, rings umher sehen, seine Augen hin und her wenden. Es wird auch von den Griechen metaphorisch von der analogen Handlung des Gemüthes gesagt, und heißt, etwas bey sich betrachten, über etwas nachdenken, eine Sache bei sich überlegen: ἀνασκεπτεσθαι, διασκεπτεσθαι haben diese Bedeutung vorzüglich. Diese Bedeutung scheint auch der Prediger nachzuahmen: denn sie kömmt sonst nirgends vor, und trägt sogar das Merkmahl ihres ungewöhnlichen metaphorischen Gebrauches in בלבי noch an sich. Gerade so setzten Anfangs die Griechen zu den Zeitwörtern des Denkens, Empfindens und Wollens ἐν θυμω, ἐν φρεσι, ἐν νοϊ, weil sie zuvor Zeichen sinnlicher Handlungen waren, und erst nachher als Zeichen der unsichtbaren Gemüthsthätigkeit gebraucht wurden. Wir müßten im Deutschen statt überlegen, noch sagen, in seinem Sinne hin und her blicken, weil der gemeine Sprachgebrauch noch nicht gewohnt ist, diesen Sinn mit diesem Ausdrucke zu verbinden. תרתי בלבי, hieße also, mente circumspexi, i. e. perpendi, mente volutavi --- und was die Folge des Nachsinnens und Ueberlegens ist, ich habe beschlossen, habe mir vorgenommen. Symmachus: ἐννοηθεν ἐν καρδιᾳ μου. 2) Hat σκεπτεσθαι vom hin und her sehen die Bedeutung, ausspähen, auskundschaften, auf dem Wachtthurme

thurme lauern, erhalten, und diese Bedeutung ward vorzüglich dem κατασκεπτεσθαι beygelegt. Diesen Sinn hat תור gewöhnlich im hebräischen; der Prediger bedient sich auch desselben einigemahl, aber metaphorisch; er setzt Kap. I, 13. VII, 35. תור von der Ausspähung und Erforschung der Weisheit, und verbindet es daher mit לדרוש und לדעת ובקש. Symmachus übersetzt es Kap. I, 13. ἐξερευνευσαι und Kap. VII, 25. διαθρησαι von διαθηραν. Der Prediger macht also jedesmahl einen metaphorischen Gebrauch von diesem Worte, nur bezeichnet er an unsrer Stelle mehr die formelle, und in den andern mehr die materielle Handlung des Gemüthes damit. Wie das letztere möglich war, sehe ich wohl ein: aber läßt sich auch das erstere ohne Kenntniß des griechischen Sprachgebrauches denken?

למשוך ביין את בשרי Diese Redensart kömmt sonst nirgends vor, läßt sich aber doch leicht erklären. משך hat nebst der gewöhnlichen Bedeutung, etwas ergreifen, an sich ziehen, auch diese, gehen, reißen, sich wohin begeben, und transitiv, führen. So heißt es Buch der Richter, IV, 6. geh, zieh, משכת, ἀπελευση, gegen den Berg Tabor, und ich will den Sisera gegen dich anrücken, (ziehen) lassen משכתי אליך, LXX. ἐπαξω προς σε. Job XL, 20. ἀξεις δε δρακοντα ἐν ἀγκιστρῳ. Man vergleiche nun die zwey parallelen Sätze: ich führte meinen Leib

 dem

dem Weine, und mein Gemüth der Weisheit zu; so erklären sie einander. Der Prediger setzt den Leib dem Gemüthe, die Sinnlichkeit der Vernunft entgegen; mit jenem ergab ich mich dem Weine, mit diesem der Weisheit: mein Streben war so zu sagen getheilt, sagt der Prediger, indem ich der Wohllust frohnte, strebte mein Geist nach der Erkenntniß des Wahren und Falschen, des Schein- und des ächten Gutes. -- Hieronymus glaubt ohne hinlänglichen Grund יין zeige das ganze Genus aller eine weichliche Lebensart befördernder Dinge an. „Volui cor meum, kommentirt er, tradere deliciis & carnem meam ab omnibus curis liberare & quasi vino sic voluptate sopire; und weiter unten: Eleganter voluptatem ebrietati comparavit. Siquidem ebrietas evertit animi vigorem: quam qui potuerit sapientia commutare & (ut in quibusdam codicibus habetur) obtinere: is poterit ad scientiam rei istius pervenire, quid in hac vita appetendum sit, quidve vitandum.„ -- ולבי נהג בחכמה Sym. ἱνα την καρδιαν μου μεταγαγω ἐις σοφιαν. Diese Uebersetzung enthält viel Wahres: man lasse nur ἱνα aus, und setze μετηγαγον. Die LXX. Καὶ ἡ καρδια μου ὡδηγησεν ἐν σοφιᾳ, strauchelten, indem sie לבי für das Subjekt des Satzes hielten.

ולאחז בסכלות kann hier nichts anders heißen, als לדעת, vergl. I, 17. oder לדעת לתור ובקש, VII, 25.: denn diese

Stellen

Stellen sind parallel. Woher hat aber אחז diese Bedeutung? Man vergleiche es mit *καταλαμβανειν*, apprehendere, comprehendere, so hat man's gefunden. Dieser metaphorische Gebrauch ist den Griechen sehr wohl bekannt. Es bedarf übrigens der Erinnerung nicht, daß die Hebräer ihren einfachen Zeitwörtern die Bedeutung der zusammengesetzten griechischen beylegen: also: cor meum duxi ad sapientiam & ad apprehendam stultitiam, oder, ich weihte mein Gemüth der Weisheit und der Erforschung, oder Entdeckung der Thorheit.

אי־זה טוב S. *ποιον το συμφερον*. Α'γαϑον hat im Griechischen die nämliche Bedeutung, die der Prediger seinem טוב beylegt. Olympiodor hat den Sinn dieser Stelle ganz getroffen: Dedi igitur cor meum h. e. mentem meam, sagt er, & reputavi qualenam bonum esset in hominibus, & quodnam operari possunt, dum in mundo sunt, ex quo perpetuam in hac vita lætitiam voluptatemque consequantur. Den Originaltext habe ich nicht zu Handen. Ich werde mich also auch in der Folge nur einer Uebersetzung bedienen.

v. 5.

„Omnia, quæ putantur in sæculo bona, quasi Rex & potens habui. Ædificavi mihi in excelsum palatia: vitibus montes collesque consevi. Et ne quid deesset ad

luxum, hortos mihi pomariaque plantavi, diverſas arbores inſtituens, quas collectæ in unum piſcinæ aquæ deſuper irrigarent, ut longius viror humore perpeti nutriretur. Servorum quoque ſive emptorum, ſive vernaculorum mihi fuit innumerabilis multitudo & quatrupedum greges multi, boum ſcilicet & ovium, quantum nullus ante me rex habuit in Jeruſalem. Sed & theſauri argenti & auri innumerabiles condebantur, quos mihi diverſorum regum munera & gentium tributa contulerunt. Unde & accidit ut nimiis opibus ad majores delicias provocarer, & muſicarum artium chori mihi tibia, lyra, voce concinerent & uterque ſexus in conviviis miniſtraret. --- Tandem in me reverſus & quaſi de gravi ſomno evigilans aſpexi ad manus meas & opera mea plena vanitate, plena ſordibus, plena ſpiritu erroris intuitus ſum. Nil enim, quod in mundo putabatur bonum reperire potui. *Hier.*

v. 6.

Ligna ſaltuum, ligna ſylvarum, quæ non ſunt frugifera, quæ poma non afferunt. Aluntur non imbre cœleſti, non ſupernis aquis, ſed his, quæ in piſcinas de rivulis colliguntur. Nam & Ægyptus humilis & jacens quaſi hortus olerum terrenis & de Æthyopia venientibus aquis irrigatur; terra autem repromiſſionis, quæ mon-

tuoſa

tuosa est & erecta, temporaneam & serotinam pluviam exspectat de cœlo. Daher die Nothwendigkeit Seen anzulegen, um die durch Kunst geschaffene Lustwäldchen zu unterhalten. צמח wird wie das griechische ἀνατελλειν transitiv und intransitiv gesetzt. –

v. 8.

שדה ושדות. Wir wollen hierüber die alten Uebersetzer vernehmen. Die LXX. erklären diese Wörter durch οἰνοχοον και οἰνοχοας. Aq. durch κυλικιον και κυλικια. Sym. durch μητρων σχηματα και ἐπιθηματα. Die Vulg. durch scyphos & urceos ad fundenda vina. Hieronymus tritt in die Mitte: „Nam de vini fusoribus & vini fusitricibus (ad distinctionem enim nunc masculini generis fœminino genere volui declinare, quod latinus sermo non recipit) aliud multo quam in promptu est, Aquila interpretatur: non enim homines, viros videlicet & fœminas, sed vasculorum species nominavit, κυλικιον και κυλικια vocans, quod hebraice dicitur שדה ושדות. Denique Symmachus, licet verbum non potuerit exprimere de verbo, ab hac opinione non longe est, dicens mensurarum species & adpositiones (*opercula*). Sive igitur urceos, sive scyphos sive crateres, qui in ministeriis ordinantur auro gemmisque distinctos Salomonem habuisse credendum est: & quod ex uno τῳ κυλικι, i. e. cratere aliis

 κιλι-

κυλικιοις minoribus scilicet vasculis hauriretur & per ministrorum manus potantium turba susciperet. „ Ohne Zweifel haben wir hier die Wahrheit, nur müssen wir das Wahre vom Falschen trennen. Der Unterschied zwischen großen und kleinen Trinkgefäßen des Aquila, dem großen Pokale und den kleinen Bechern der Gäste, so wie die verschiedenen Gattungen der vornehm bearbeiteten, oder mit Deckel versehenen Gefäße, von denen Symmachus spricht, haben keinen Grund, wenigstens wüßte ich keinen in שרה ושרות zu entdecken. Die LXX. bedienen sich einer andern Lesart, um einen Sinn herauszubringen: sie lasen sadeh vesadoth, das Particip vom syrischen Worte שרדה, gießen, ausgießen, und da von Sängern und Sängerinnen und von Leckerbissen die Rede ist; so dachten sie an wohllüstige Tafeln, und trugen Knaben und Mädchen das angenehme Geschäft auf, den König mit Weine zu bedienen. Hierin haben sie das Zeugniß aller übrigen Uebersetzer gegen sich, die siddah vesiddoth lasen, und sich genöthigt sahen, von ihnen abzuweichen; doch konnte sich Aquila und die Vulgata nicht ganz von ihnen loswinden: sie dachten zum wenigstens an Weinbecher, da es die Form des Wortes nicht erlaubte, an einen Mundschenken und Mundschenkinnen zu denken. So verdächtig uns hiedurch schon diese Erklärung werden muß; so wird sie dadurch

ganz

ganz unwahrscheinlich, daß schon oben vom Weine die Rede war: überhaupt aber müßte der Prediger vor שדה ein Vau setzen, wenn er einen neuen, von תענגות verschiedenen Gegenstand seines Reichthumes und seiner Ueppigkeit hätte beschreiben wollen. Er sagt, er habe sich Sänger und Sängerinnen angestellt, und alle Delicatessen (τρυφας, σπαταλας) besessen שדה ושדות: sollten diese Wörter in dieser Verbindung nicht vielmehr die Art seines Besitzes anzeigen, wie es v. 7. geschieht?

Die alten Uebersetzer kommen alle darin überein, שדה zeige ein Gefäß an: und in der talmudischen Sprache kömmt es noch in ähnlicher Bedeutung vor, s. Buxt. Lex. Thald. שדה, arca, capsa. Symmachus bleibt zwar bey der allgemeinen Benennung stehen; aber, wenn Aquila glaubte an Weinbecher denken zu dörfen, die sich doch zu תענוגות nicht schicken; so dürften wir zum wenigsten mit mehr Rechte an Schüsseln denken, worin man die Süßigkeiten aufzubewahren pflegt. Die Wiederhohlung des nämlichen Wortes zeigt die Verschiedenheit und Menge der bezeichneten Sache an: nun supplire man noch ב vor שדה; so erhalten wir den Sinn: ich besaß, was den Gaumen kitzelt, in unzählichen Schüsseln und Gefäßen, das ist, in größtem Vorrathe, in größter Menge. Ich wage, es diese Bedeutung von שדה noch mehr zu erhärten: denn die alten Ueber-

setzer scheinen nur zu rathen, und auf den Talmud möchte ich nicht das geringste bauen; vielleicht daß er sogar dieses Wort und seine wahrscheinliche Bedeutung aus dieser Stelle entlehnet habe, wie es auf eine ähnliche Weise mit אביונה Kap. XII, 1. geschah. Spüren wir der Etymologie nach; so müssen wir שדה von שדה, einem syrischen Zeitworte, das gießen, ausgießen, bedeutet, ableiten. Die alten Uebersetzer leiteten es eben so daher, vorzüglich die LXX. und Aquila. Vergleichen wir nun שדה mit χεω, χυω, χευω, so befinden sich unter den von diesem griechischen Stammworte abgeleiteten Wörtern auch solche, die Schüsseln und Trinkgefäße anzeigen, wie χευμα, χευματα, vas escarium, discus, χῦς, χοευς, congius, mensuræ species apud Atticos, χυτρος, χυτρα, olla, χηλος, arca, capsa. Ἐπιχυσις, infusio & ipsum ἐπιχυσεως instrumentum u. s. w. Könnte nun der Prediger nicht sein schiddah von שדה und zwar in der nämlichen Bedeutung abgeleitet haben, und möchte es nicht am besten mit χευμα verglichen werden dürfen? Wir hätten also doch einen wahrscheinlichen Grund gefunden, warum wir dem hebräischen Worte diesen Sinn beylegten, und hätten nichts mehr noch weniger gethan, als uns des Rechtes bedient, dessen sich die alten Uebersetzer bedient haben: wir hätten ihren Wink weiter erfolgt, und ihre Muthmaßung zu einem gewissen

wissen Grade von Wahrscheinlichkeit erhoben. Doch lassen sie uns dieß alles vergessen und unsern eignen Weg gehen.

שדה entspricht dem griechischen χυσις, ἐκχυσις, und bedeutet nach der verstärkenden Form Piel, eine starke und heftige Ergießung: die einfache Zahl mit der vielfachen verbunden würde das immerwährende Ueberströmen anzeigen. Die hebräischen Hauptwörter werden auch öfters geradezu als Bestimmungswörter gesetzt, und selbst der Prediger bedient sich dieser Freiheit einige Mahl; wir dürften also der Analogie der Sprachen gemäß übersetzen: Ich besitze alle Süßigkeiten im größten und beständigen Ueberflusse, nach der metaphorischen Bedeutung, die dieser Ausdruck vor allen in der griechischen Sprache hat: man vergleiche nur χυδην, κεχυμενως λιαν, abundanter, affluenter, effuse quam maxime damit. Etymologie, Context, Analogie mit der griechischen Sprache, die der Prediger so gerne nachahmt, sprechen für diese Erklärung.

v. 10.

מכל־עמלי. שמח wird sonst mit ל oder ב konstruirt; die Griechen setzen χαιρειν ἐπι τινι. — עמל heißt eigentlich Arbeit, körperliche Anstrengung, um sich etwas zu verschaffen: doch hat es auch einige daher abgeleitete Nebenbedeutungen, die im Prediger vorkommen: er bezeichnet 2) die Plage und

Mühe, welche meistens mit der Arbeit verbunden ist, und dann 3) den Gegenstand der Arbeit, oder das zu Stande gebrachte Werk damit, wie an dieser Stelle. חלק bedeutet den Antheil, die Portion, die z. B. der Hausvater seinen Knechten nach vollbrachter Arbeit zumißt, oder den Theil, der einem Gaste bey der Mahlzeit zukömmt. Vergl. VIII, 15. und Sirach XI. μεϱις τȣ μισϑου.

v. 11.

עמל שעמלתי לעשות, das Werk, das ich mich bemühte auszuführen.

v. 12.

שיבוא אחרי המלך. Ich übergehe, was die neuen Exegeten gemuthmaßt haben. Die LXX. und Aquila geben uns so viel Licht, als wir vonnöthen haben, um diese dunkle Stelle aufzuklären. Die LXX. übersetzen: ὅτι τις ἀνϑϱωπος, ὃς ἐπελευσεται ὀπισω της βȣλης; τα ὅσα ἐποιησεν αὐτην. Aq. Τι δε ὁ ἀνϑϱωπος, ἱνα παϱακολουϑηση βȣλῃ. Ich halte die masoretische Lesart durchaus für richtig: die Hauptsache kömmt auf מלך an, ob es gerade König heißen müsse, und ob es nicht auch Vorsatz, Entschluß, Begierde, nach syrischem Sprachgebrauche bedeuten könne? Die LXX. und Aquila stimmen für die zwote und ungewöhnliche Bedeutung; und wenn wir auch im Daniel und

Nehe-

Nehemias den nämlichen Gebrauch dieses Wortes finden, wenn er an unsrer Stelle einen leichten, faßlichen und in den Context passenden Sinn gewährt, was sollte uns noch abhalten, ihn nicht begierig zu ergreifen? -- --

Mit מה אדם, vergleiche man Ps. VIII. 5. CXLIV, 3. . . ש heißt wie das syrische ד und an mehreren Stellen des Predigers, daß, Aq. ἱνα. Doch ist das ὁς der LXX. auch nicht zu verwerfen. -- יבוא אחרי מלך erklärte ich in meiner Uebersetzung impersonaliter: Was ist der Mensch, daß es sich nach Wunsch ereignen müsse, was er sich einst vorgenommen hatte: ich dachte mir einen unbestimmten Gegenstand, als das Subjekt der Rede, verglich בוא mit συμβαινειν, wie es Kap. XII, 8. (שבא, το γινομενον) vorkömmt, und אחרי מלך mit μετα την βουλην: ich weiche aber nunmehr von dieser Erklärung ab, und halte mich genau an Aquila's Uebersetzung: Παρακολεθηση βουλη. בוא אחרי scheint mir nämlich eine Umschreibung des griechischen ἀκολεθεῖν, παρακολεθεῖν zu seyn: ire vel venire post, oder nachkommen heißt im Grunde auch nichts anders, als ἀκολουθεῖν, folgen. . . Die Griechen bedienen sich oft dieses Ausdruckes im metaphorischen Sinne von Verfolgung seiner Absichten, der Gegenstände seiner Wünsche und Begierden, und von der Erreichung und Befriedigung derselben: so sind

bey

bey Aristoteles, ἀκολȣθητικοι ταῖς περι τα ἀφροδισια ἐπιθυμιαις, proclives ad venerem, libidini servientes. Ἀκολȣθητικος ὢν τοις παθεσι, passionibus obnoxius, i. e. sequax passionum, ita ut iis satisfaciat: auch wir drücken beydes in der Redensart aus, seinen Leidenschaften nachhangen. Ἀκολουθειν, ἐπακολȣθεῖν, παρακολουθεῖν τινι πραγματι, heißt einer Sache nachgehen, nachstreben, ἀκαλουθεῖν τω λογω, dem Sinne einer Rede nachforschen, ihn erreichen. Die Redensart ist alle Mahl tropisch: das Verfolgen oder das Bemühen eine Sache zu erreichen wird für die Erreichung selbst gesetzt. Der Sinn der hebräischen Redensart wäre demnach dieser: Was ist der Mensch, daß er seinem Wunsche nachgehen, d. i. ihn verfolgen, erreichen, durchsetzen müsse? läßt sich wohl hier der Gräcismus mißkennen? -- -- עשׂוהו: das Suffixum ist pleonastisch und bezieht sich auf מלך und עשׂו auf אדם, als nomen collectivum. ---

v. 13.

חכמה ist hier nicht Tugend, wie anderswo, noch Klugheit, in so fern sie den zweckmäßigsten Gebrauch der Kräfte anzeigt, sein äußeres und inneres Wohl am dauerhaftesten zu befördern; noch die πολυμαθεια, von welcher Kap. I, 18. die Rede ist; sondern es ist die Kunstgeschicklichkeit, und also סכלות hier nach den Regeln des Gegensatzes,

ensatzes, Unerfahrenheit, oder wie man gemeiniglich sagt, die Tölpeley. Diese Bedeutung ergiebt sich aus v. 16, wo die Vulgata doctus similiter ac indoctus setzt, v. 21. und X, 10. vollkommen, und läßt sich noch aus 1. Chr. XXII, 16. bestättigen. Die Griechen legen ihrem σοφος die nämliche weite Bedeutung bey: sie sagen z. B. σοφος τεκτων, σοφος τα ναυτικα. Ohne diese genauere Bestimmung bleibt die ganze Stelle dunkel. מן הסכלות, οἱ ό: ὑπερ ἀφροσυνην. Sym. ὑπερ ἀμαθιαν.

v. 14.

מקרה, συναντημα ist hier der Tod, vergl. v. 16. So sind auch θανατος, ποτμος, μοιρα, κηρ θανατου bey den Griechen synonym. Il. β, 352 φονον και Κηρα φεροντες: daher die Parzen: Il. β 302. ὁυς μη Κηρες ἐβαν θανατοιο φερȣσαι. 359 θανατον και ποτμον ἐπισπῃ.

אחר wird vom Prediger in der verschiedensten Bedeutung gesetzt: es heißt ihm soviel als: Unus, Einer der Zahl nach. IX, 18. חטא אחר, ein einziger Fehler. 2) Aliquis, ἑις τις. IV, 8. יש אחר, es ist Jemand. 3) Idem. der nämliche, wie hier, das nämliche Geschick, III, 19, 20. VI, 6. IX, 2, 3. XII, 11. 4) Alter, האחר יקים את חברו, alter alterum eriget, einer wird dem andern aufhelfen. 5) Solus, IV, 10. אילו האחר, wehe dem, der allein ist. 6) Uni-

Unicus, IV, 11. ולאחד איך יחם, der Einzelne, wie wird er warm werden? Alle diese Bedeutungen hat εἱς, μια, ἑν im N. T. Die Armuth der Sprache hatte die unausbleibliche Folge, daß mehrere Begriffe mit einem Worte bezeichnet werden mußten; daher mußte aber auch Dunkelheit und Verwirrung entstehen.

v. 15.

אמרתי בלבי. Olymp. macht zu I, 16. die Bemerkung: Loqui aliquis dicitur in corde suo, quum mentem ad cogitandum applicans secum disputat & ratiocinatur.

כמקרה, κατα το συναντημα. כ ist den Hebräern eine Aehnlichkeitspartikel, und wird hier als Vorwort dieser Art gesetzt. Um diesen Satz mit dem folgenden gehörig zu verbinden, wie sie der Prediger verbunden haben wollte (ולמה), so werden wir ἐαν hinzusetzen müssen.

אני. Darüber werde ich mich bey Kap. VIII, 2. erklären.

אז יותר. Diese Wörtchen machten von jeher den Exegeten viel zu schaffen: zur Strafe ließ man das erste gewöhnlich aus. אז ist im Hebräischen wie ἐτι, im Griechischen ein adverbium temporis; aber es nimmt auch die übrigen Bedeutungen an, die ἐτι im Griechischen hat. Unter andern heißt es soviel als, adhuc, wie ἐτι μαλλον, magis adhuc, und eben diesen Gebrauch macht auch

der Prediger in unserer Stelle davon: Man übersetze nur חכמתי in der gegenwärtigen Zeit, so wird alles deutlich: ἱνατι σοφιζομαι ἐτι μαλλον; Wozu suche ich noch weiser zu werden? Warum befleiße ich mich der Geschicklichkeit אז יותר noch ferner?

אז יותר drückt das beharrliche und wachsende Bestreben aus, seine Einsichten zu erweitern, und wird dem Contexte gemäß am besten durch, noch mehr, noch geschickter, erklärt. Kurz: ἐτι ist ein Wörtchen, das oft nur dazu dient, einen Satz mehr auszufüllen, und ihm einigen Nachdruck zu geben; es muß also dem Genius jeder Sprache gemäß übersetzt werden; aber ganz müßig steht es nie. Zu der Uebersetzung der Vulgata, möchte ich adhuc hinzusetzen, um ἐτι auszudrücken: Et dixi: Si unus & stulti & meus occasus erit, quid mihi prodest, majorem adhuc sapientiæ operam dare?

Beyspiele dieser Art beweisen doch mehr, als alles andere, daß der Verfasser mit der griechischen Sprache vertraut gewesen sey. Der Gebrauch des Wörtchens ἐτι ist viel zu zufällig, liegt viel zu tief im Innern der griechischen Sprache, hängt viel zu sehr mit der vollendeten Ausbildung derselben und ihrer Völle zusammen, als daß sich vermuthen ließe, er gehöre zu der allgemeinen Grammatik der Sprachen. So sehr אז dadurch schon seine griechische Abkunft verräth; so wird sie noch sichtbarer durch die Bemerkung,

und, daß sich die hebräischen Wörter, in deren Mitte es steht, an ihm nicht anschließen wollen. Die LXX. trennten daher אז יותר vom vorhergehenden Satze: ἱνατι ἐσοφισαμην ἐγω; περισσον ἐλαλησα ἐν καρδιᾳ μου, ὁτι καιγε τȣτο ματαιοτης, διοτι ἀφρων ἐκ περισσευματος λαλει. Das Alex. Mscpt. Και ἱνατι ἐσοφισαμην; ἐγω τοτε περισσον ἐλαλησα ἐν καρδιᾳ μου, διοτι ἀφρων ἐκ περισσευματοσ λαλει, ὁτι καιγε τ. μ. Dadurch nun, daß sie אז יותר zu dem folgenden Satze zogen, veranlaßten sie eine neue Unordnung. Der Leser glaubte, eine Lücke zu fühlen: er vermißte einen Satz, der den Ausdruck rechtfertigte, um so mehr dachte ich: es kam ihm natürlich vor, als würde auf einen neuen Umstand gedeutet, der das Loos des Weisen noch trauriger machte, als es an sich schon sey, und schrieb sich also die Glosse an den Rand, διοτι ἀφρων ἐκ περισσευματος λαλει: in der Folge versetzten sie die Abschreiber in den Text, aber zum Beweise ihrer Unächtheit bald vor, bald nach den Worten: ὁτι και τȣτο ματαιοτησ. So haben oft grammatische Schwierigkeiten Varianten, Glossen, Interpolationen verursacht. Hieronymus ist auch nicht mit sich einig: von der Uebersetzung der LXX. sagt er: Apertius (im Bezug auf die Schwierigkeit, die im Originale befindlich ist) in hoc loco sensum hebraicum LXX. interpretes transtulerunt, licet verborum ordinem non sint sequuti. Er selbst

läßt

läßt in seiner Uebersetzung או יותר aus: Et utquid sapiens factus sum? *Et* loquutus sum in corde meo. Dieß *Et* (ודברתי) spricht nur zu deutlich gegen die von den LXX. gewagte Trennung. In seinem Commentare setzt er hinzu: „Dixi, sapiens & stultus, justus & impius aequali sorte morientur, & omnia in hoc sæculo mala eventu simili sustinebunt, quid ergo mihi prodest, quod sequutus sum sapientiam & *plus cæteris* laboravi?„

v. 16.

לחכם עם הכסיל, nec periti nec imperiti erit memoria, oder peritus & (æque, ac) imperitus oblivioni tradentur, vergl. עם mit συν, ἅμα. In der nämlichen Bedeutung setzt der Prediger auch עם, Kap. VII, 11. und IX, 9. Da dieser Gebrauch von עם neu und ungewöhnlich war; so erklärt er ihn durch Hinzusetzung der syrischen Vergleichungspartikel איך, ὁμοιως. איך ימות החכם עם הכסיל, συνϑνησει.

v. 17.

רע עלי Sym. Κακον γαρ ἐμοι ἐφανη το ἐργον. besser die Vulgata: Displicuit mihi. מעשה, Begebenheit, Ereigniß, wird umschrieben, um sie von מעשה, eine Handlung und Werk der Menschen zu unterscheiden. Für Nahrung des Windes setzte ich der Analogie unsrer Sprache gemäß Spiel des Windes.

v. 19.

וישלט eine wörtliche Uebertragung des griechischen Sprachgebrauches: denn die Griechen setzen in diesem Sinne κυριευειν, κυριον ἐιναι τινος, potestatem & jus habere in rem quandam, dominum illius esse. שלט wird im syrischen und chaldäischen Dialekte, aus welchem es entlehnt ist, nie von Herrschaft über Sachen, sondern nur von Herrschaft über Personen gesagt; noch hat es in andern Stellen der Bibel diese Bedeutung, vergl. VIII, 9. Neh. V, 15. Esth. IX, 1. Durch diese Vergleichung mit dem Griechischen erhält auch die Stelle Kap. VI, 2. das nöthige Licht. Gott gab dem Geizigen, heißt es allda, Hab und Gut, ולא ישליטנו לאכל, er hat ihm aber die Herrschaft darüber, das ist, das vollkommene Eigenthumsrecht, das im wirklichen Gebrauche besteht, versagt: ὀυκ ἐποιησε κυριον, ὡςε ἐσθιειν: das Gut, will der Prediger sagen, ist zwar sein; aber er ist desselben nicht mächtig: er behandelt es als ein fremdes, indem er das Herz nicht hat, es anzurühren. Sein Eigenthum ist mehr Scheineigenthum, als ein wahres: der Weise allein hat wahres Eigenthum: der Geizhals nicht, weil er immerhin nach größerm Besitze strebt, als wenn er Mangel litte.

שעמלתי ושחכמתי, ἐν δια δυοιν, fructus laborum, quos magna dexteritate paravi.

v. 20.

„Ut supra de incerto loquitur hærede, quia utrum stultus aut sapiens laboris alterius dominus futurus sit, ignoretur. Nunc eadem repetit, sed in illo diversus est sensus, quod etiam si filio, si propinquo, si noto alicui substantiam laboresque dimittat; nihilominus tamen in eundem circulum res recurrat, ut alter alterius labore perfruatur, & sudor mortui deliciæ sint viventis.„ *Hier. ad h. l.*

v. 21.

כשרון, ein leichter, glücklicher, vortheilhafter Geschäftgang, das Gelingen einer Sache -- und da dieß größtentheils vom Fleiße und der Anstrengung der Kräfte abhängt, heißt כשרון 2) Emsigkeit, sorgfältiges Bestreben, industria, solertia. Kap. IV, 4. giebt es Symmachus durch γοργοτης, die LXX. durch ἀνδρεια, fortitudo, strenuitas. Die Folge von beyden ist Vortheil; daher 3) Gewinn, Nutzen, wie Kap. V, 10. כשר, es gelingt, XI, 6. s. Edit. Cast. Lex. Syr.

v. 22.

הוה. Sollte nicht der Prediger περιγιγνεται oder περιεστι sich gedacht haben, als er הוה niederschrieb? Offenbar muß es hier diese Bedeutung haben, die auch Symmachus sehr glücklich getroffen hat (ὅτι γαρ πε-

γεγονε), wenn die Stelle nicht matt werden, und zu dem vorhergehenden Satze passen soll: quid retundat in hominem e labore suo? quid illi superest? oder wie er Kap. I, 3. sagt: מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש? Erklärt diese Stelle die unsrige nicht vollkommen? Und wenn dem so ist, woher hätte הוה diese Bedeutung?

ברעיון לבו. Diese Phrase ist ganz vom griechischen ἐσθιειν την καρδιαν, sich abhärmen, durch Sorge und Bekümmerniß abzehren entlehnt, und kömmt sonst bey hebräischen Schriftstellern nicht mehr vor; um so häufiger aber bey Griechischen. Pythagoras verbot in seinen goldenen Sprüchen, μη ἐσθιειν την καρδιαν, sich einer unmäßigen Traurigkeit zu überlassen: anderswo sagt er:

Φειδεο της ζωης, μη μιν καταθυμοβορησης.

Im Homer kömmt die nämliche Redensart vor: Σην ἐδεαι κραδιην und ὁμου καματω και ἀλγεσι θυμον ἐδειν; auch θυμον ἀμυσσειν. Ueberhaupt sagen die Griechen von demjenigen, welcher sich abhärmt: er zernagt sein eigenes Herz, κατεδει θυμον, φθινυθει κηρ. (Dürfte רעות רוח nicht mit רעיון לבו verglichen, und an ἀμυξις oder βορα τε θυμε gedacht werden?) Auch die Lateiner entlehnten die nämliche Redensart von den Griechen. Cic. 3 Tusc. qu. c. 26. sagt: Ipse cor suum edens, und Lucrez: Quem anxius angor exest. Mit einer kleinen

en Veränderung heißt es Kap. IV, 5. אכל את בשרו, er fällt vom Fleische, zehrt sich selbsten ab.

v. 23.

לא שכב לבו; sein Herz wacht Tag und Nacht, das ist, er ist immer unruhig, Kap. VIII, 16. שנה בעיניו איננו ראה.

שאכל. Hieronymus übersetzt: Non est bonum homini, *nisi quod* commedit. Chaldäer und Syrer: אלהין די ייכול...ש vertritt hier die Stelle von כי אם, III, 12. VIII, 15. oder מאשר, III, 22. und drückt unser deutsches, als daß, aus. Es scheint der Prediger wußte sich anfangs noch nicht vollkommen auszudrücken, und verbesserte nach und nach sich selbsten.

v. 25.

Zuerst müssen wir den Text berichtigen. Anstatt ממני lasen die LXX. ממנו, τις πιεται παρεξ αυτου: ihnen tritt Hieronymus bey: Quis enim comedit & parcit sine illo: der Syrer befolgt dieselbe Lesart; auch zeugen einige Codd. bey Kennicot und de Rossi für sie, und sie ist überdieß diejenige, die allein in den Context paßt. Wir nehmen also keinen Anstand, sie der masoretischen vorzuziehen. Nur fragt sich zweytens, welches ist der Sinn dieses Verses, in welcher Verbindung steht er mit dem vorhergehenden und dem folgenden?

Das Wort יחוש hat Schwierigkeit gemacht. Die LXX. vermutheten, es müsse Trinken bedeuten, nachdem der Prediger so eben davon gesprochen hatte; aber es läßt sich zu ihrer Rechtfertigung kein Grund auffinden. Aquila dachte an יחום, wenn er φεισεται setzt. Symmachus giebt es durch ἀναλωσει, ohne daß man bis jetzt den Grund zu seiner Uebersetzung finden konnte. Wir wollen bey der gewöhnlichen Bedeutung des hebräischen Wortes stehen bleiben. חוש wird fast an allen Stellen vom geschwinden Laufe, oder vom schnellen Herabstürzen aus einer Höhe gesagt: so heißt es Habakuk I, 8. vom Adler, כנשר חש לאכול, er fahre schnell auf seine Beute herab. Die Schnellheit im laufen oder Hinstürzen auf einen Gegenstand setzt jedesmahl eine brennende Begierde voraus, welche die Triebfeder einer so heftigen Anstrengung der Kräfte ist; daher drückt 2) חוש eine starke Neigung, eine heiße Lust nach etwas aus: so erklären die LXX. die Stelle bey Habakuk sehr gut durch: ὡς ἀετος προθυμος εἰς το φαγειν. Eine ähnliche Redensart treffen wir in den Sprüchwörtern Kap. XXVIII, 22. an, wo נבהל להון, gierig nach Reichthume heißt. Nehmen wir nun an, daß der Prediger חוש in dieser tropischen Bedeutung setze, und sich der Figur ἐν δια δυοιν bediene; so ergiebt sich der passende Sinn: Wer kann mit Lust Speise zu sich nehmen? Wer

kann

kann sich's wohl schmecken lassen? Der Grieche würde sagen: Τις προπετης, ὁρμητικος, προθυμος φαγεται παρεξ ἀυτου; und sieht das hebräische מי יחוש nicht einer Umschreibung oder Uebersetzung dieser griechischen Zierlichkeit ähnlich? Er ahmt dieselbe auch Kap. V, 1. VIII, 3. nach; nur setzt er an diesen Stellen בהל anstatt חוש. Wollte jemand bey der eigentlichen Bedeutung von חוש stehen bleiben; so wirft sich der nämliche Sinn heraus: *Wer wird zum Essen eilen, über die Speisen hineinstürzen*, das ist, sie mit Appetit verschlingen, ἀναλωσει, wie Symmachus giebt.

חוץ ממנו, außer von (durch) ihm: eine mühsame Uebersetzung des griechischen παρεξ ἀυτου oder χωρις ἀυτου. Den Griechen heißt παρεξ, extra, foris, 2) sine: eben so χωρις, separatim, seorsim, und 2) sine, absque, præter. Der Prediger, der den griechischen Sprachgebrauch nachahmen wollte, mußte zu חוץ, sollte es ohne heißen, noch die præposition מ setzen, um sich verständlich zu machen, weil er den Sprachgebrauch nicht für sich hatte: sollte aber חוץ soviel heißen, als außer; so setzt auch Pausanias noch ἀπο hinzu: χωρις δε ἀπο των σωματων ἀι κεφαλαι, ob man es gleich sonst nicht mehr antrifft.

v. 26.

טוב לפניו Symmachus: τῳ ἀρεσαντι ἀυτῳ, vergl. v. 17. רע עלי, tropisch, an-

statt fromm, tugendhaft: חוטא ist im Gegensatze, der Lasterhafte. Die Hebräer haben, צדק ausgenommen, kein Wort, um den abstrakten Begriff der Tugend und sittlichen Rechtschaffenheit auszudrücken. Der Prediger setzt daher auch einige Mahl ירא אלהים dafür. Hieronymus übersah diesen Sprachgebrauch in seiner Uebersetzung, ut augeat & congreget, *quæ videntur bona coram facie Dei*: er kommentirt übrigens diese Stelle folgender Maßen: „Postquam universa tractavi & nil injustius esse perspexi, quam alterius labore alterum perfrui: tunc mihi visum est hoc in rebus esse justissimum & quasi Dei donum, ut suo quisque labore frueretur, bibens (nach LXX.) & commedens & pro tempore parcens (nach Aquila) opibus congregatis. Siquidem munus Dei est, talem viro justo dari mentem, ut ea, quæ curis vigiliisque quæsivit, ipse consumat. Sicut econtra iræ Dei est, ut peccator diebus ac noctibus opes congreget, & nequaquam eis utens his relinquat, qui in conspectu Dei justi sunt. Sed & hoc, inquit, diligenter inspiciens & videns omnia morte finiri, vanissimum judicavi.„ גם זה הבל, möchte ich nicht auf (v. 24.) den Genuß der Früchte seiner Arbeit hinziehen: denn dieser ist nach des Predigers Sinne gerade das einzige Gute auf Erden, gegen das alles andere eitel und nichtig ist: sondern ich beziehe es auf das traurige Geschick

des

des Geizhalses, der zur Strafe für andere sammeln muß.

Kap. III. v. 1.

עת, möchte ich mit dem griechischen ὥρα vergleichen; die Griechen setzen es eben so allgemein von einem bestimmten Theile der Zeit, worin etwas regelmäßig geschieht. Z. B., so sagt Homer Odyss. λ. ὥρη-μεν πολεων μυθων, ὥρη δε και ὑπνε: so heißt bey andern Schriftstellern ὥρα ἀριστε, die Mittagszeit -- ὥραι σπορων, ὥραι φυτειων, die Zeit zum Säen und Pflanzen. Es wird auch mit dem Infinitiv, so wie im Pr., gesetzt; wie man aus diesem Verse beym Athenäus ersieht:

Ὥρη ἐρᾷν, ὥρη δε γαμειν, ὥρη δε πεπαυσθαι, vergl. v. 5. עת לחבוק ועת לרחוק מחבק.

חפץ, οἱ ὁ: παντι τῳ πραγματι. Sym. πασης χρειας, tropisch von Geschäften, um seine Wünsche zu realisiren.

v. 2.

עת ללדת. Zeit des Gebährens und Zeit des Sterbens sind sich nicht entgegengesetzt. Er verbesserte wirklich diesen Mißgriff Kap. VII, 1. wo er יום הולדו im Gegensatze des Sterbetages sagt.

v. 5.

„Miror, quod vir disertissimus rem ridiculam in hoc loco dixerit: de destruc-

 tione,

tione, inquiens, & ædificatione domorum Salomoni sermo est, quod homines nunc destruant, nunc ædificent: alii congregent lapides ad ædificia construenda, alii quæ extructa sunt, destruant, secundum illud Horatianum:

Diruit, ædificat, mutat quadrata rotundis,
Æstuat & vitæ disconvenit ordine toto.

Hoc utrum recte an perperam dixerit, lectoris arbitrio derelinquo. „ *Hier.* Wir sind so unartig, diesem Manne beyzutreten. — Ueber die andere Hälfte dieses Verses allegorisirt Hieronymus ungemein schön: „Quia non potest animus humanus, sagt er, semper in sublime tendi & de divinis & altioribus cogitare, nec jugiter esse in contemplatione rerum cœlestium, sed interdum necessitatibus corporis indulgere: propterea tempus est amplexandi sapientiam & eam strictius continendi, & tempus relaxandi mentem ab intuitu complexuque sapientiæ, ut curæ corporis & his, quibus vita nostra absque peccato indiget, serviamus.„

v. 9.

עשה scheint dem griechischen ἐργατης zu entsprechen. Kap. V, 11. wird עבד dafür gesetzt. Hebräisch klingt wenigstens der Ausdruck nicht. Ἐργατης γης, agricola, ἐργατης της τεχνης, opifex, artifex, ἐργατης των πολεμικων, ein Krieger. In unserer Stelle wird es allgemein gesetzt, so, daß es

die

die Beschäftigung der Menschen im Feldbaue v. 2, in Kunstsachen v. 5, 7, im Kriege und Frieden v. 3, 8, und die damit verbundenen Leiden und Freuden umfasset, s. V, 9. „Mihi ab Hebræo, qui me in scripturis erudivit, ita expositum est: Cum omnia suo labantur tempore & sit tempus destruendi & ædificandi, flendi & ridendi, tacendi & loquendi & cætera, quæ dicta de tempore sunt, quid frustra conamur & tendimus & brevis vitæ labores putamus esse perpetuos?„ *Hier.*

v. 11.

את העלם נתן בלבם. עלם hier die Welt, wie Ps. LXVI, 7. משל בגברות עלם, der mächtig die Welt beherrscht, vorzüglich in den Schriften des N. T., z. B. im Briefe an die Hebr. Kap. I, 3. *δια ου και τυς αἰωνας ἐποιησεν*, und Kap. XI, 3. *πιςει νουμεν κατηρτισθαι τυς αἰωνας ρηματι θευ*, und in rabbinischen Schriften. Vielleicht erhielt sie diese Benennung von ihrer ewigen Dauer: denn עלם entspricht dem griechischen *αἰων*.

נתן בלב. Der Prediger bedient sich dieses Ausdruckes öfters um zu sagen, er habe sich etwas vorgestellt, oder seinem Gemüthe vorgehalten, das ist, über etwas nachgedacht. Gott gab dem Menschen die Welt ins Gemüth, heißt also soviel: er läßt ihn darüber nachdenken, er legte sie ihn vor Augen, und machte es ihm zum Bedürfnisse,

nisse, ihre Phönomene zu beurtheilen. Das Herz war nach der alten Denkart der Sitz der Gedanken und des Verstandes: ich vergleiche mit dieser Phrase eine ähnliche griechische, Il. α, 55.

Τῷ γαρ ἐπι φρεσι θῆκε θεα λευκωλενος Ἡρη.

מִבְּלִי אֲשֶׁר לֹא, ohne jedoch. Eine doppelte Verneinung: Drusius vergleicht sie mit ὁπως ὀυ μη.

מָצָא. Hier weicht der Prediger vom gewöhnlichen Sprachgebrauche ab, und legt diesem Worte Bedeutungen bey, die es bey den übrigen biblischen Schriftstellern nicht hat. Es heißt ihm an einigen Stellen soviel, als erforschen, ergründen, wie hier, Kap. VII, 28. VIII, 17. u. d. gl.; an andern nur soviel, als erfahren, wahrnehmen, einsehen. Ohne mein Erinnern wird es jedem beyfallen, daß der Prediger dem hebräischen Worte מצא alle die Bedeutungen beylegt, die ἑυρισκειν im Griechischen hat. Ursprünglich heißt es eine Sache finden, eine Sache von ohngefähr, oder 2) bey absichtlichem Nachsuchen entdecken. Dieß gilt den Griechen nicht blos von materiellen Gegenständen, sondern auch von geistigen, und bezeichnet also nicht nur die leichte Erkenntniß solcher Wahrheiten, die auf der Oberfläche liegen, und sich so zu sagen von selbsten darbieten; sondern auch das mühsame und absichtlich angestellte Nachforschen, und die Ergründung tief ver-

verborgener Geheimnisse. So sagt Demost. Ἑυρισκω λογισαμενος, und anderswo: τας παρα των δημων δωρεας ἑυρησετε βελτιȣς ȣ̓σας. Zum Belege der zwoten Bedeutung führe ich eine Stelle aus Plato im Timäus an: Τον μεν ὀυν ποιητην και πατερα τȣτε τȣ παντος ἑυρειν τε, ἐργον, και ἑυροντα ἐις παντας ἀδυνατον λεγειν. Es ist schwer, den Schöpfer und Vater des Weltalls zu finden, das ist, ihn zu erforschen, zu ergründen, mit dem Nebenbegriffe der Erreichung seines Zweckes. Diese letztere Bedeutung hat vorzüglich ἐξευρισκειν, das die Lateiner durch adinvenire, wir, durch ergründen, aussinnen, vollkommen einsehen, erklären. Baruch sagt K. III, 32. von Gott, der Urquelle der Weisheit: ὁ ειδως τα παντα γιγνωσκει ἀυτην, ἐξευρεν ἀυτην τη συνεσει ἀυτου. v. 36. ἐξευρεν πασην ὁδον ἐπιςημης. 2. Macchab. VII, 23. wird Gott genennt: ὁ τȣ κοσμου κτιςης, ὁ πλασας ἀνθρωπȣ γενεσιν και παντων ἐξευρων γενεσιν, qui omnium pernovit distinctissimeque perspicit originem. Die LXX. übersetzen die Worte Isaias XL, 28. אין חקר לתבונתו, ὀυδε ἐςιν ἐξευρεσις της φρονησεως ἀυτου. Gerade in dieser Bedeutung setzte der Prediger מצא in unsrer und den oben angeführten Stellen. Am deutlichsten erhellt dieß aus dem erklärenden Beysatze: מראש עד סוף (alte Sprache, für völlig, durchaus: übrigens ganz dem Griechischen: ἀπο της αρχης

χῆς μεχρι τελȣς nachgebildet), der sich auf מצא bezieht: der Contert selbst fordert dies, en Sinn: denn was sollte es heißen: Gott läßt die Menschen die Welt anschauen, ohne daß sie dieselbe finden? s. m. Bemerkungen zu VII, 27. VIII, 17. Eigentlich ist der Ausdruck tropisch. Forschen und finden stehen im Verhältnisse des Grundes und der Folge: Was nicht gefunden werden kann, ist unerforschlich, und beyde Begriffe sind daher Wechselbegriffe, derer einer die Stelle des andern vertritt.

v. 12.

טוב בם, die höchste Vergleichungsstufe; das beste unter allen Werken Gottes.

v. 14.

„Nil est in mundo, quod novum sit. Solis cursus & lunæ vices, & terræ arborumque siccitas atque viror cum ipso mundo nata sunt atque concreta. Et idcirco Deus certa ratione cuncta moderatus est, & jussit humanis usibus elementa servire, ut homines hæc videntes intelligant providentiam & timeant a facie Dei, dum ex rei æqualitate, cursu, ordine atque constantia intelligunt creatorem.„ *Hier.*

v. 15.

„Vel præterita, vel præsentia vel futura ipsa & sunt, & fuerunt & erunt universa,

versa, quæ cernimus. Sol, qui nunc oritur & antequam essemus nos in mundo, fuit; & postquam mortui fuerimus, oriturus est. Solem autem nominavimus, ut ex hoc intelligamus & cætera esse eadem, quæ fuerunt. Quæ si videntur per conditionem mortis perire, non pereunt; quia rursum rediviva succrescunt & nihil in perpetuum interit, sed renascitur & quasi cum quodam fœnore reviviscit. Hoc est, quod ait: Et Deus quæret eum, qui persequutionem patitur, quod græce melius dicitur: *και ὁ θεος ζητησει τον διωκομενον*, i. e., quod periit, quod expulsum est, quod esse cessavit. Si autem istud de cunctis, quæ in mundo sunt dicitur, de homine nulla dubitatio est, quod mortuus renascatur.„ *Hier.* יבקש, ἐπιζητησει, er sucht das Entflohene wieder auf, oder, das Vergangene wieder hervor. Job setzt im nämlichen Sinne ירדש Kap. III, 4... את נרדף, das Vertriebene, das Entflohene. Vertrieben werden und entfliehen sind Verhältniß-Begriffe, die immerhin beysammen stehen, und deren einer den andern in sich schließt. Job. XXX. 15. תרדף כרוח נרבתי וכעב עברה ישועתי, οἱ ο: *ᾤχετο μου ἡ ἐλπις ὥσπερ πνευμα, και ὥσπερ νεφος ἡ σωτηρια μου*: hier ist תרדף mit עבר parallel. Der Gedanke des Predigers hängt mit seiner eigenen Vorstellungsart zusammen, daß sich alles unter der Sonne nur in einem ewigen Kreislaufe herumtreibe.

v. 17.

v. 17.

שם bezieht sich im Gegensatze der unwürdig besetzten Gerichtshöfe auf den Ort, wo Gott über die unschuldig Unterdrückte und ihre boshafte Richter Gericht halten wird. In die Art, uns auszudrücken, hat die Phantasie ungemein vielen Einfluß. Wer vom Gerichte Gottes spricht, denkt sich nach der Analogie der menschlichen Gerichte einen Ort, wo dieß Gericht gehalten wird: er bedient sich also auch solcher Ausdrücke, die sich auf das Bild, das seinem Gemüthe vorschwebt, beziehen, ohne es zuvor bezeichnet zu haben: jedermann versteht ihn, weil die Phantasie jedes Zuhörers auf ähnliche Weise bildet. „Sub sole isto, sagt Hieronymus, veritatem & judicium exquisivi & vidi etiam inter judicum ipsa subsellia non veritatem valere, sed munera. Postea vero cum corde meo colloquens & reputans intellexi, non per partes Deum & per singulos judicare, & in futurum tempus reservare judicium, ut omnes pariter judicentur & secundum voluntatem & opera sua recipiant. Hoc enim est, quod ait: Et tempus omni voluntati & super omne factum ibi, i. e. in judicio, quando cœperit Dominus judicare, tunc futura est veritas, nunc injustitia dominatur in mundo.„ Die Worte, denn alles hat seine Zeit, müssen als Einschiebsel angesehen werden: der Satz läuft fort: **Gott wird dort** (in seinem Gerichtshofe)

hose) den Schuldigen und Unschuldigen richten, und zwar (ו wie Kap. VIII, 2.) über jede That. Der Gebrauch des Vorwortes על, vergl. auch XII, 14, ist immerhin sonderbar, und läßt sich vielleicht nicht anders, als aus dem griechischen κρινειν περι τινος erklären.

v. 18.

Um sich diesen Vers verständlich zu machen, so muß man 1) zum voraus an die auffallende Aehnlichkeit der Thiere und Menschen denken, von welcher der Prediger in der Folge spricht. Man kann ohne Mühe die Bemerkung machen, daß Leute, die sich im Erzählen noch nicht geübt haben, gerade da fortfahren, wo sie in ihrem Sinne stehen geblieben sind, und Resultate darlegen, ohne die nöthigen Prämissen vorausgeschickt zu haben: sie setzen voraus, man denke eben an dasjenige, woran sie gedacht haben. Das nämliche begegnet dem Prediger hier, ein Beweis, daß der Verfasser im Schreiben noch ziemlich ungeübt war. 2) Muß man aus v. 14. עשה אלהים ergänzen. Dieß ähnliche Geschick hat Gott der Menschen wegen beschlossen. Der Sinn also wäre dieser: Ich verfiel auf den Gedanken, Gott habe es der Menschen wegen (על דברת wie VIII, 2.) so verfügt, daß sie, wie die Thiere, dahin sterben. Die Ursachen, die Gott bestimmt haben, setzt er in dem folgenden

enden Satze: לברם אלהים ולראות שהם בהמה המה להם auseinander.

Ehe es uns möglich ist, denselben zu enträthseln; so müssen wir zuvor über die Lesart und den Sinn der einzelnen Wörter einverstanden seyn. Die alten Uebersetzer konnten sich hier nicht finden. Die LXX. übersetzen: Ὅτι διακρινει αὐτους θεος και τȣ δειξαι. ein Ungenannter: τȣ ἐλεγξαι αὐτους ὁ θεος και τȣ δειξαι αὐτοις: man kann hier den Glossator nicht verkennen, der die LXX. mehr erläutern und mit dem Originale in mehr Uebereinstimmung bringen wollte. Die Vulgata: Ut probaret eos (so auch der Chaldäer) Deus & ostenderet similes esse bestiis. Alle stimmen für die masoretische Lesart לברם, dem Syrer ausgenommen, dem die Ableitung von ברא einen bessern Sinn zu geben schien. Dagegen scheinen sie eben so einstimmig *Laroth* gelesen zu haben, eine Lesart, die zwar viel besser zu לברם, wenigstens nach der von ihnen gegebenen Erklärung paßt, als die masoretische; aber dafür den Verdacht gegen sich hat, daß sie nur zum Nothbehelfe ersonnen sey. Wirklich konnte ihnen *Liroth*, das sie auf Gott beziehen zu müssen glaubten, und das einen Sinn geben sollte, der mit dem gesagten gleichartig wäre, nicht mehr zum Zwecke dienen: *Laroth* hob dagegen alle Schwierigkeit. Wir bleiben also bey der masoretischen Lesart, als der schwerern stehen und schlagen den umgekehrten Weg

ein:

ein: wir gehen von der zwoten Hälfte dieser dunkeln Stelle aus, um den Sinn der ersten Hälfte zu finden.

Die Worte לראות ש״ב״ה״ל beziehen sich auf die Menschen, so daß sie das Subjekt der Rede sind. Es geschah um der Menschen willen, damit sie sehen (erkennen) sollten, daß sie nur Thiere sind. Der Verfasser setzt ראה für sehen, und dann 2) für erkennen, oder das Deutsche, einsehen; so wie ἰδεῖν auch im Griechischen diese metaphorische Bedeutung hat. להם ist syrischer Pleonasmus. Wir gehen also mit der gegründeten Vermuthung, daß die Menschen auch das Subjekt des ersten Satzes sind, zur fernern Untersuchung fort.

לברם האלהים. Alle alten Uebersetzer leiten בר von ברר, das gewöhnlich unterscheiden, und was die Folge davon ist, auswählen heißt, ab. Versuchen, prüfen, wie der Chaldäer und die Vulgata wollen, bedeutet es nie, obgleich diese Handlung mit dem Unterscheiden und Auswählen öfters verbunden ist. Wir bleiben bey der ersten Bedeutung stehen. אלהים heißt Gott; bezeichnet aber auch die Engel, die Bewohner des Himmels, die sonst als Söhne Gottes, und als Glieder des himmlischen Raths vorgestellt werden, wie Ps. VIII, 6. XCVII, 7. — Aus dem nämlichen Grunde nehmen ja sogar die Könige und Fürsten, die den Rath Gottes auf Erden bilden, und auch

seine Söhne heißen, Ps. LXXXII, an der Ehre dieser Benennung Antheil. So gewiß dieß ist, so ist es doch noch nicht hinreichend, diesen Gebrauch an unserer Stelle zu rechtfertigen. Wir bedürfen noch eines nähern Grundes, warum wir dem Worte אלהים eher diese, als die sonst gewöhnliche Bedeutung beylegen, und diesen Grund gab ich in der Erklärung dieses Verses zum Theile schon an: hier ist noch der philologische Beleg dazu. Ich behauptete, der Prediger sehe auf die Geschichte des Falles Gen. II. III. zurück: es kömmt also vor allen darauf an, in welchem Sinne dort Elohim zu nehmen sey. Kap. III, v. 5. heißt es, והייתם כאלהים ידעי טוב ורע: mir deucht, hier müsse man unter Elohim Engel, die glücklichern Geschöpfe, die um Gott sind, und zu denen sich der Mensch empor heben wollte, verstehen: So dachten wenigstens schon die LXX. in ihrer Uebersetzung: και ἐσεσθε ὡς θεοι γιγνωσκοντες καλον και πονηρον; denn von Gott erklärten sie einmahl θεοι gewiß nicht: auch wäre der Betrug der Schlange zu grob gewesen, wenn sie die Menschen hätte überreden wollen, sie würden so weise, wie Gott werden: nicht so, wenn sie ihnen das Glück der Engel verhieß, mit denen sie wetteiferten: endlich fordert es der Sprachgebrauch dieses Fragments, worin Gott immer Jehova Elohim genennt wird. Läßt sich wohl annehmen, daß der Verfasser ohne

Grund

Grund von der ihm eigenen Benennung Gottes abgewichen sey? Oder müssen wir uns vielmehr überreden, der Name Elohim sey allgemein gewesen, und habe allen überirdischen Wesen gegolten; der Verfasser habe sich deßhalb genöthigt gefunden, zu seiner nähern Bestimmung Jehova hinzu zu setzen, um das oberste, ewige, selbstständige unter diesen geistigen Naturen zu bezeichnen?

Was heißt also: לברם האלהים? Die Alten übersetzten gemeiniglich: damit sie Gott unterschieden: lassen sie uns den Satz umkehren und sagen: damit sie die Engel von sich unterscheiden und einsehen lernten, daß sie zur Klasse der Thiere gehören; so kömmt uns der schönste Sinn entgegen, und beyde Sätze gehen schwesterlich, Hand in Hand geschlungen. Aber die Construktion ist bey allem dem sehr dunkel, sagt jemand, und ich möchte sie sogar unhebräisch nennen? Freylich ist sie dunkel; aber man übersetze sie in das Griechische, so fällt alle Schwierigkeit hinweg, und wir stoßen sogar auf die Quelle der bisherigen Mißverständnisse. Wort von Wort übersetzt, würde es heißen, Gott thut es um der Menschen willen, εις το διαγνῶναι ἀυτους τȣς ἀγγελους (oder τον Θεον) και ἐιδεναι, ὁτι &c. Was möchte man mehr für Original halten, diese Uebersetzung des hebräischen Textes, oder den hebräischen Text selbst? Ich zweifle keinen Augenblick, die Construktion dieses Satzes

für griechisch und zwar rein griechisch zu erklären. Der Hebräer würde dem Genius seiner Sprache gemäß, die die Kürze im Ausdrucke gar nicht kannte, schreiben müssen:

שיבורו את האלהים ושיראו, vergl. III, 14. Daher entstand auch die Dunkelheit dieser Stelle, besonders, da man in dem Satze: ἐις το διαγνωναι ἀυτους τον θεον Subjekt und Objekt nicht von einander kennen konnte, und man das Geschäft zu unterscheiden, doch eher Gott, als den Menschen beylegen mußte. Uebrigens bleibt der Sinn der nämliche, wenn man אלהים hier sowohl, als Gen. III, 5. von Gott erklären will. Denjenigen, die Anstand nehmen möchten, dieser Erklärung und Uebersetzung beyzutreten, werde ich in meiner Anmerkung zu IX, 1. eine andere vorschlagen.

v. 19.

ומקרה, ist auch das Loos. Gerade so setzen auch die Griechen και. Ich darf wohl des Beweises überhoben seyn.

רוח אחד Sym. Ἀναπνοη ὁμοια πασιν. רוח bezeichnet sowohl das menschliche Gemüth, als auch die Lebensgeister, den Oden, das, wodurch der Mensch vegetirt, wie den Griechen πνευμα, vergl. Job XXXII, 18, 30. Gen. VI, 17. VII, 21. 2. Sam. XXII, 16. „*Hier. ad h. l.* „Sicut jumentum moritur, ita moritur & homo & unus omnibus flatus est, & aer iste, quo alimur.„

v. 21.

v. 21.

Wir bleiben hier bey den masoretischen Punktation stehen. Die LXX. hielten ה vor עלה und ירדת für das Fragezeichen: sie übersetzten: τις οἶδε το πνευμα υἱων τȣ ἀνθρωπȣ, ἐι ἀναβαινει ἀυτο ἐις ἀνω, und legten dadurch den Grund zu dem Vorwurfe des Materialism, den man dem Prediger lange Zeit machte. Ihnen folgte die Vulgata: Quis novit, si spiritus filiorum Adam ascendat sursum? Die Uebersetzung, die ich von dieser Stelle gab, hält sich nicht nur ganz genau an das Original, sondern empfiehlt sich auch durch den zu dem Contexte passenden Sinn. Dagegen stehen der Uebersetzung der LXX. folgende Gründe entgegen. 1) Bedienet sich der Prediger, soviel ich bemerkte, des ה als Fragzeichen nirgends, ob er gleich öfters dazu Veranlassung hätte. 2) Müßte ה interrogativum gleich nach ידע vor רוח angebracht, oder nach der Schreibart des Predigers אם gesetzt seyn, wie es die Vulgata that. 3) Man würde durch diese Erklärung den Verfasser mit sich selbst in Widerspruch setzen, der die Rückkehre des menschlichen Geistes zu Gott Kap. XII feyerlich erklärt. 4) Würde er etwas sagen müssen, daß den Fortgang seiner Rede gar nicht beförderte: denn nicht von Sterblichkeit und Unsterblichkeit sprach er, sondern von der auffallenden Aehnlichkeit zwischen Thier und Mensch und der Ursache, warum es

Gott so verfüget habe. Niemand vermag einen Unterschied zu entdecken, sagt er; sie athmen gleichen Odem, fallen gleich in Staub zurücke, und nach dem Tode, wer vermag es, sie unterscheiden? Sie sind kein Gegenstand unserer Wahrnehmung mehr, sind nicht mehr Bürger der Erde: der Nachsatz enthält also den Grund der Unmöglichkeit einer fernern Entdeckung des Unterschiedes. 5) Nähme man auch diese Uebersetzung an; so würde doch nicht folgen, daß er den Materialism begünstige. Der Prediger würde die Geister der Menschen und Thiere auch nach ihrem Tode vergleichen, und würde also fragen: Wer weiß, ob der Geist des Menschen aufwärts und der Geist des Thieres abwärts steige? Diese Frage würde in folgende aufgelöset werden müssen: Wer weiß, ob es nicht möglich sey, daß auch der Geist des Thieres zugleich aufwärts, oder der Geist des Menschen zugleich mit diesem abwärts steige: das Resultat wäre also, daß auch hier ihr Geschick das nämliche sey; aber es bleibe doch unentschieden, welches von beyden es seyn werde.

Hieronymus folgt der Uebersetzung der LXX. und hebt die dogmatische Schwierigkeit auf eine eigene Weise: wir wollen ihn hören: „Non mirandum est, sagt er, in præsenti vita inter justum & impium nullam esse distantiam, nec aliquid virtutis valere, sed incerto eventu omnia volutari,

cum

cum etiam inter pecudes & homines secundum corporis qualitatem nihil differre videatur, & sit eadem nascendi conditio, sors una moriendi: similiter procedamus ad lucem, æque dissolvamur in pulverem. Si autem hæc videtur distantia, quod spiritus hominis ascendat in cœlum & spiritus pecoris descendat in terram, quo illud certo auctore cognovimus? Quis potest nosse, utrum verum aut falsum sit, quod speratur? Hoc autem dicit, non quod animam putet cum corpore interire, vel unum bestiis & homini parari locum, sed quod ante adventum Christi omnia ad inferos pariter ducerentur. Unde & Jacob ad inferos descensurum se dicit, & Job pios & impios queritur in inferno retentari: & evangelium chaos magnum interpositum apud inferos, & Abraham cum Lazaro, & divitem in suppliciis esse testatur. Et revera antequam flammeam illam rotam, & igneam rhomphæam ad paradisi fores (Gen. III, 24.
את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת)
Christus cum latrone reseraret, clausa erant cœlestia & spiritus hominis pecorisque æqualis vilitas coarctabat. Et licet aliud videretur dissolvi, aliud reservari, tamen non multum intererat interire cum corpore vel inferni tenebris detineri. „ -- -- Weiter unten: „Non inter pecudes & hominem secundum animæ dignitatem nil interesse contendit, sed adjiciendo, *quis*, difficulta-

tem rei voluit demonstrare. Pronomen enim, *quis*, in Scripturis sanctis non pro impossibili, sed pro difficili semper accipitur, (Dieß zeigt Hieronymus aus einigen Stellen) Inter homines ergo & bestias hæc sola est differentia, quod spiritus hominis ascendit in cœlum, & spiritus jumenti descendit in terram, & cum carne dissolvitur; si tamen hujus rei vir aliquis Ecclesiasticus & disciplinis cœlestibus eruditus & quasi dubiæ rei certus assertor sit.„ Gegen diese Auflösung der Schwierigkeit, wenn sie wirklich vorhanden wäre, hätte ich dieß einzige nur einzuwenden, daß sich des Predigers zuversichtliche Behauptung, daß der Geist des Menschen zu Gott zurückkehre, mit diesem zweifelvollen Vortrag nicht vereinigen lasse.— ירדת למטה ל״ hat Hieronymus in der angeführten Stelle aus dem Gegensatze sehr gut erklärt.

v. 22.

מאשר præ eo, quod. אחריו „Apertius interpretatus est Symmachus, sagt Hieronymus: Ut videat antea, quæ futura sunt post hæc,„ (τι γαρ αὐτον ἀξει θεασασθαι τα ἐσομενα μετα ταυτα;) Hieronymus setzt zur Erklärung hinzu: „Nec enim possumus, quum hæc vita fuerit dissoluta, rursum nostris laboribus perfrui aut scire, quæ futura sunt in mundo postea.„ Diese Erklärung läßt sich durch Parallstellen Kap. VI, 12. VII, 14. rechtfertigen. Dieß ist allein unser

unser Antheil, sagt der Prediger: denn, wenn wir einmahl todt sind, so können wir nicht mehr genießen, was wir undankbar verschmäht haben --- und wer weiß überhaupt, was in der Folge sich ereignen werde? Wer weiß, wann er sterben werde, welches Unglück ihn noch treffen könne? Wer weiß, ob ihm in seinem Leben noch einmahl der Genuß gegönnt sey? So oft der Prediger אחריו setzt, so versteht er die Zukunft im Allgemeinen und so lange wir leben: von der Zukunft nach dem Tode spricht er nicht; sieh nebst den so eben angeführten Stellen, die es augenscheinlich beweisen, noch IX, 3. אחריו אל מתים, hernach sterben sie, und X, 14.

Kap. IV. v. 1.

„Post hanc cogitationem illuc mentem meam oculosque converti, ut viderem calumniatores & calumniam sustinentes. Et ecce hi, qui injuste a potentioribus opprimuntur, lacrymis, quas solum habere in calamitatibus licet, rei invidiam protestantes consolatorem non queunt invenire. Et quo major miseria sit & inconsolabilis dolor, calumniatores vident in suis iniquitatibus fortiores; & hæc est causa, quod non valeant consolari.„ *Hier. ad h. l.*

מיד ע״, auf Seiten seiner Unterdrücker. העשקים, *συκοφανται.*

v. 2.

וישבח אני. Sym. Ἐμακάρισα. ὁι ὁ: ἐπῄνεσα. Der Prediger setzt den Infinitiv öfters für das tempus finitum. Die nähere Bestimmung hängt alsdann vom hinzugesetzten persönlichen Fürworte, wie hier, oder von der Zeit, der Zahl, der Person des in dem unmittelbar vorhergehenden Satze stehenden Zeitwortes ab; z. B. XII, 10. heißt es בקש קהלת וכתוב. VIII, 9. ראיתי ונתון IX, 1. נתתי אל לבי ולבור. v. 11. שבתי וראה; dafür heißt es Kap. IV, 1. שבתי ואראה s. cel. Ch. Storr observationes ad analog. & synt. hebr. pertinentes. pag. 157.

עדנה, zusammengezogen aus עד הנה. LXX. ἕως τȣ νυν. Im griechischen Sprachgebrauche sind οἱ νυν (ζωντες ἀνθρωποι,) die jetzt lebenden Menschen und Homer sagt Il. α, 272. Ὀυτις τῶν οἱ νῦν βροτοι εἰσιν ἐπιχθονιοι.

v. 3.

מעשה הרע, traurige, betrübte, kränkende Ereignisse. Von sittlicher Bosheit ist die Rede nicht. Πονηρος hat im Griechischen auch die zweyfache Bedeutung, welche die spätern Grammatiker durch Versetzung des Tonzeichens angemerkt haben. Olympiodor erklärt πονηρον Kap. II, 17. durch ἐπιπονον και μοχθηρον und macht zu I, 13. die Anmerkung: πονηρον δε προπαροξυτονως ἀναγνωθι. — „Ad comparationem miseriarum, quæ in hoc sæculo mortales premunt,

munt, feliciores judicavi mortuos quam viventes, ſecundum illud Jobi de inferis diſputantis: ibi requieverunt laſſi corpore cum his, qui vincti fuerunt, jam ſecuri, non audientes vocem exactoris. Melior auten his duobus, vivente ſcilicet & defuncto, qui necdum natus eſt. Alius enim adhuc mala patitur, alius quaſi de naufragio nudus evaſit. Porro qui necdum natus eſt, in eo felicior eſt, quod necdum mala mundi expertus eſt.„ *Hier. ad h. l.* Diejenigen, die ſich die Platoniſche Lehre von der Präexiſtenz der Seelen hatten gefallen laſſen, glaubten in dieſer Stelle einen Beweis für ihre Meinung zu finden: ſie ſagten nach Hieronymus Bericht, „animas noſtras, antequam ad corpora iſta deſcendant, verſari apud ſuperos & tamdiu beatas eſſe, quamdiu cœleſti Hieruſalem & choro perfruantur angelico.„

v. 4.

קנאת־איש iſt hier nicht Neid, ſondern Eiferſucht, es einander zuvor oder doch gleich zu thun. Der Chaldäer: קנאתא דקני גבר לחבריה למעבר כותיה. Hieronymus erklärt die Stelle anders. Hic eſt, ſagt er, qui in proverbiis piger deſcribitur, continens manibus pectus ſuum, cui tanquam citus curſor venit inopia & propter nimiam famem (hyperbolice ut dictum ſit) comedit carnes ſuas. Qui melius putat unum pugillum

gillum habere farris & otiosum torpentemque vivere, quam laborantem manum utramque complere. Totum autem, quod differit, hoc est, ut ostendat & eum, qui laborat & habet aliquid, in mundo patere invidiæ, & rursum eum, qui vivere vult quiete, inopia opprimi & esse utrumque miserabilem, dum alius propter opes periclitatur, alius propter inopiam egestate conficitur.

v. 8.

אין שני. Δευτερος setzen auch die Griechen öfter für ἀλλος, ἑτερος, ὁ πλησιον, so wie im Lateinischen, secundus, alter, proximus für einander stehen: v. 10. setzt der Prediger חבר zu אחד, so wie hier שני.

מחסר את נפשי מטובה. Die Griechen sagen. ἀποστερεῖν σαυτον τῶν αγαθων: die Lateiner, defraudare genium suum. „Conversus sum ad alios, kommentirt Hieronymus, & vidi eos plus quam necesse est, laborare, congregare per fas & nefas opes & non uti congregatis, habere omnia, incubare divitiis & servare alteri & suo labore non perfrui, maxime quum nec filium, nec fratrem habeat, nec propinquum, ut videatur labor necessarius reservantis. Nil itaque esse vanius deprehendi, quam eum hominem, qui divitias congregat, cui eas relinquat, ignorans.

v. 10.

ואילו האחד. LXX. Ὀυαὶ ἀυτῷ τῷ ἑνί. Wer sollte am Originale die Nachahmung des griechischen ὀυαὶ mißkennen? Hieronymus erklärt diese ganze Stelle nicht von den Vortheilen der Gesellschaft, sondern von den Vortheilen der Freundschaft. „Post sollicitudines & miseras, in quibus corruptus est ille, qui in opibus conquirendis sine certo hærede se cruciat, nunc ad sodalitatem sermo confertur, & dicitur, quid boni habeat amicorum contubernium & commune solatium; quia & alterius ruina alterius auxilio sublevatur & curas domesticas ipsiusque noctis requiem melius exigat ille, qui fidum amicum habet, quam qui solis opibus incubat acquisitis: quin etsi robustior inimicus quis contra unum surrexerit, imbecillitatem alterius amici solatio sustentari, & quanto duo uno differant, si amore conjuncti sint, tanto etiam trium contubernium plus valere: etenim vera charitas & nullo violata livore, quanto augetur numero, tanto crescet & robore.„

v. 14.

ילד wird Gen. XXXVII, 30. vom Joseph gesagt. לא ידע להזהיר, qui non novit sese amplius moderari, der nicht geschickt genug ist, sich ferner hin zu leiten, sich in obacht zu nehmen. Die Phrase ist eigentlich griechisch; darum klingt sie so fremd:

es ist Umschreibung des griechischen ἀφυλακτος, qui sibi non cavet, incautus, improvidus: daher ἀφυλακτεῖν, sibi non cavere, incaute sese gerere. — Φυλακτικος heißt den Griechen der Vorsichtige, der es gelernt und in seiner Macht hat, dem Schlimmen und Gefährlichen auszuweichen. Dieser sonderbare Sprachgebrauch ist von φυλαττειν abgeleitet, dem die Griechen die Bedeutung, sich hüten, auf sich obacht haben, beylegten. Anfangs ward es wahrscheinlich mit dem persönlichen Fürworte und dem Vorworte ἀπο construirt, z. B. φυλαττειν ἑαυτον ἀπο τινος, custodire se ab aliqua re, i. e. cavere sibi ab aliqua re: endlich ließ man das persönliche Fürwort aus, und ließ blos in dieser Bedeutung φυλαττειν stehen, oder, was noch häufiger geschah, man drückte die reciproke Bedeutung durch das Passiv φυλλατεσθαι aus. Wir würden also unsern Satz übersetzen müssen: ὁς ὀυκ ὀιδε φυλλαττεσθαι ἐτι, qui non novit amplius cavere (sibi). Es ist das größte Merkmahl des Wahnsinnes, seiner nicht mehr mächtig seyn, sich vor Gefahren und dem Unglücke nicht abhalten, den Stürmen seiner Einbildungskraft nicht mehr gebieten können. Der Prediger würde also in diesem Nachsatze sein כסיל mehr erklären, um den Gegensatz zwischen dem weisen (σωφρων) Jünglinge, und dem blödsinnigen Könige recht auffallend zu machen.

Die LXX. scheinen הזהר eben so erklärt zu haben, wenn sie übersetzen: ὃς οὐκ ἔγνω τοῦ προσεχειν ἔτι (ἑαυτῳ) qui non potest amplius sui rationem habere, sibi cavere, oder nicht reciprok: qui nescit porro animum adhibere, vel cuidam negotio vacare. Diese Uebersetzung dürfte sogar der vorhingegebenen vorgezogen werden. Symmachus gab nach Hieronymus Zeugniß: Melior est pauper cum sapientia rege sene & insipiente, qui nescit *præcavere vicissitudinem*. Allem Ansehen nach verglich er להזהר עוד mit αντιφυλασσεσθαι, sibi vicissim cavere, und dachte sich wahrscheinlich einen Despoten, der nicht wechselweise auf seiner Hut seyn kann, da er sich doch auch vor seinen Sklaven zu fürchten hätte. Ich weiß nicht, ob Symmachus עוד zu dieser Uebersetzung veranlaßt habe, oder nicht; aber sey ihm, wie ihm wolle; so erinnerte er uns doch dieß mahl daran, daß die Hebräer die zusammengesetzten griechischen Zeitwörter öfters umschreiben. Ich möchte also להזהר עוד mit προφυλαττεσθαι, præcavere, vergleichen, und προφυλαττεσθαι durch προνοοῦσθαι, providere, prospicere erklären: dadurch erhielten wir diesen Sinn: Ein einfältiger König, der nicht mehr Vorsorge thuen, das ist, den Bedürfnissen seines Staates nicht mehr steuern und den Gefahren desselben nicht mehr zuvorkommen kann. Der Prediger würde also בכסיל näher erklären, und zu Tage legen,

daß er es nicht vom Wahnsinne, sondern von der Einfalt, die mit dem Alterthume eintritt, und der Unfähigkeit zur fernern Regierung verstanden wissen wolle. Wenn חכם die Fähigkeit des Jünglings anzeigt, das Land zu regieren, und sein Bestes zu besorgen; so dürfte der Gegensatz die zuletzt gegebene Erklärung rechtfertigen und außer Zweifel setzen. Hat der Verfasser noch dazu die Geschichte Josephs im Sinne, worauf als einen Beleg schon Olympiodor hinweist; so ist es auch diejenige, die einzig in den Context paßt. Hieronymus führt eine Erklärung an, die die nämliche zu seyn scheint. Laodicenus, interpres magnus, sagt er, brevi sermone exprimere contendens more sibi solito etiam hic loquutus est: De commutatione, inquiens, bonorum in mala nunc Ecclesiastis sermo est, insipientem hominem conantis exprimere, *qui futura non cogitans*, præsentibus & caducis quasi magnis & perpetuis delectatur.

v. 14.

Der Prediger giebt eine zweifache Ursache an, warum der weise Jüngling, von welchem er spricht, besser seyn müsse, als der alte sinnlose König. Die erste ist, weil er aus dem Kerker zur Würde eines Veziers erhoben ward: die zweyte, weil er in seinem eigenen Vaterlande als gemeiner Mann gebohren war. Diese beyden Umstände erheb-

en

en seinen Vorzug. Auf ähnliche Weise verbindet er zwey Gründe für seine Behauptung K. II, 25, 26. VIII, 6. -- בית הסורים. LXX: ἐξ οἴκου τῶν δεσμίων. Sym. ἐκ φυλακῆς. במלכותו, in dem Reiche, wo er zu Hause war, seinem Vaterlande. Die Länder, wie Aegypten, Syrien, Mesopotamien, waren zur Zeit, als der Verfasser schrieb, in so viele Königreiche vertheilt. Jeder Bürger eines Reiches spricht im Auslande von seinem Königreiche, wenn von den Sitten und Gesetzen seines Vaterlandes die Rede ist. -- Die Begriffe Königreich und Armuth, רש und מלכות, schienen sich zu fliehen, und gaben daher Symmachus Anlaß zu einer sonderbaren Uebersetzung: Melior est pauper cum sapientia rege sene & insipiente, qui nescit præcavere vicissitudinem. Alter enim exit de carcere ad regnandum, alter vero, quum esset Rex natus, paupertate oppressus est. Vidi omnes viventes, qui gradiuntur sub sole cum adolescente secundo, qui surrexit pro eo. Infinitus omnis populus, qui fuit ante utrumque, (wie sich die obige Erklärung mit dem, was er in der Folge sagt, vereinigen lasse, kann ich nicht einsehen:) & posteri non lætabuntur in eo. -- רש zeigt einen Menschen von gemeiner und niederer Abkunft an.

v. 15.

שני. הילד השני א״ י״ ת״: Es ist nicht

 von

von einer Nachfolge die Rede: es heißt ja v. 16, daß eine unübersehbare Menge Volkes vor ihnen (dem Könige und seinen Vezier) versammelt gewesen sey, und v. 15, daß man den Vezier mehr, als den König angebethet habe. תחתיו, heißt also nicht, er trat nach ihm, als Nachfolger die Regierung an, sondern auf שני bezogen: Er war der zweite nach ihm, sein Stellvertreter, dem der König die Regierungsgeschäften überlassen hatte. Man erinnere sich übrigens, um sich den sonderbaren Gebrauch von שני zu erklären, an das griechische δευτερος. An Macht, Würde und Ansehen einem andern nachgesetzt seyn, heißt δευτερον τινος ἐιναι. So sagt Prutarch: διδωσι σοι δευτερῳ μεϑ' ἑαυτον γενεσϑαι, er räumt dir den ersten Platz nach sich ein: δευτερος τȣ βασιλεως, secundus a rege, der vornehmste Minister, der Nächste nach dem Könige, die erste Person im Reiche nach ihm. So wird im Buche Esther X, 3. Mardochäus, der zur Stelle des Veziers erhoben ward Kap. VIII, 15. IX, 2--4, משנה למלך, oder wie die Vulgata es übersetzt: Secundus a rege genannt. Dieß Verhältniß zum Könige, weil es ihm in שני für seine Leser nicht genug ausgedrückt zu seyn schien, umschreibt der Prediger mit den Worten: אשר יעמד תחתיו.

v. 16.

אין קץ לעם, ἀπειρος ὁ λαος. v. 8. אין קץ.

קץ לכל עמל, ἄπειρος πᾶς ὁ μόχθος. Das α privativum der Griechen müssen die orientalischen Sprachen umschreiben. S. Bened. Michaelis Syr. pag. 147. „Vir sanctus Gregorius, sagt Hieronymus an der Stelle, Ponti Episcopus, Origenis adjutor in metaphrasi Ecclesiastis, ita tunc locum intellexit: Ego vero intelligo adolescentem pauperem & sapientem rege sene meliorem & stulto, cui nunquam venit in mentem quod possibile sit, quemquam ex his, quos vinxerat, ad regnum exire de carcere & se ipsum ex iniqua deinceps potestate sua corruere. Evenit enim interdum, ut qui sub adolescentulo sapiente fuerint, absque mœrore sint, ita tamen ut sub sene rege ante versati sint. Qui enim postea nati sunt, quia mala præterita nescierunt, nec adolescentulum laudare possunt, qui postea consurrexit, abducti opinione perversa & impetu spiritus adversantis.

v. 17.

קרוב לשמוע. קרוב bezohen Aquila, (ἔγγιζε, ὥςε ἀκȣειν.) die Vulgata und Hieronymus (appropinqua, ut audias) auf שמור und geben es dem zu Folge in Imperativ: die LXX. allein blieben der masorethischen Punktation getreu, wie ihre Uebersetzung zeugt: Καὶ ἐγγυς τȣ ἀκουειν; doch kann auch קרוב seiner Form nach der Infinitiv in Kal seyn, und ist es hier wirklich.

לשמוע. Der Chaldäer: ותהי מקריב אודנך ולקבלא אולפן אוריתא מן כהנא וחכימיא: mache dein Ohr geneigt, Unterricht von den Priestern und Schriftgelehrten anzunehmen. In den letztern Zeiten der jüdischen Kirchenverfassung ward in den Synagogen und dem Tempel das Gesetz erklärt, und auf Anhörung des Unterrichtes und innerer sittlichen Besserung mehr Werth, als auf Opfer gelegt.

מתת ה״ ד״ haben mehr Schwierigkeit. Die LXX. übersetzen: ὑπερ δομα των ἀφρονων θυσια σου: sie ließen den Infinitiv תת von נתן für das Substantiv gelten, wie im lateinischen donare für donum; aber, da sie die vorhergehenden Wörter: קרוב ל״ von diesem Satze abgerissen hatten, der doch vor sich allein keinen Sinn gab; so waren sie genöthigt zu θυσια noch σου hinzu zu setzen, das im Originale nicht steht. Hieronymus schafft sich aus dem hebräischen Texte und der Erklärung der LXX. eine neue Lesart: anstatt מתת (mitteth) las er, durch δομα verführt, מתת (mattath); vermied auf diese Weise die Conjektur der LXX. über זבחך, und erhielt nun den Sinn: Donum enim insipientium (est) sacrificium. Die Hauptschwierigkeit dieses Verses liegt wohl in der sonderbaren Construktion zweer Akkusativen, הכסילים nämlich und זבח mit תת und dem ungewöhnlichen Gebrauche des מ. Die Vulgata weiß sich am besten zu helfen: sie verläßt

läßt das so anomalische Original und setzt: multo enim melior est obedientia, quam stultorum victimæ: der Syrer sucht den Schwierigkeiten dadurch auszuweichen, daß er זבח vor כסילים im statu constructo setzt, und טוב supplirt: טיב מן מוהבותא דדבחא דסכלא, besser, als die Opfergabe der Thoren. Ich glaube, der Prediger ahmte hier eine griechische Construktion nach: wir wollen das hebräische nur einmahl von Wort zu Wort übersetzen: Ἐγγυζειν εις το ἀκουειν προ τȣ δοῦναι τȣς ἀφρονας δυσιαν (ἐςι oder ποιητεον). Nun löset sich auf einmahl das Räthsel: instructio audita præstat sacrificio a stultis oblato, oder adire templum discendi causa potius est, quam offerre stultos sacrificium, oder quam si stulti sacrificium offerunt. Aufgelöst würde es heißen müssen: מאשר נתנו ה״ר, præ eo, quod dent stulti sacrificium: nun lasse man nach Art der Griechen אשר hinweg, setze das Zeitwort in Infinitiv, den Nominativ kehre man in Akkusativ; so wissen wir zum wenigsten, wie des Predigers Ausdruck entstanden sey.

כי אינם ידעים לעשות רע. Dieser Satz ist fast eben so anomalisch, wie der vorhergehende. Die LXX. übersetzen: ὁτι ὀυκ εισι ειδοτες τȣ ποιησαι κακον, nach den Buchstaben des Originals, ohne klarem Sinne. Dem Syrer kam dieser Satz so widersprechend vor, daß er statt רע geradezu טוב setzte: er sagt also: Weil sie nicht wissen zu thun,

was Gut iſt. Der Chaldäer nimmt Gutes und Böſes zuſammen und überſetzt: Weil ſie nicht wiſſen, zu unterſcheiden zwiſchen dem Guten und Böſen. Die Vulgata: Quia neſciunt, quid faciunt mali, und Hieronymus: Quia neſciunt, quod faciunt malum: dieſe beyden letztern ſuchen zum wenigſten einen erträglichen Sinn in das Original zu legen; nur ſehen wir noch nicht ein, wie derſelbe darin liege. Einige Neuere denken ſich אם לא vor לעשׂות hinzu: andere ſuchen ſich auf andere Weiſe zu helfen. Ich nehme zur griechiſchen Sprache meine Zuflucht, ohne welcher man im Prediger ohnmöglich fortkommen kann. Laſſen ſie uns den Satz in die zween Sätze zerlegen, aus denen er zuſammen geſetzt ward, כי אינם יודעים שעשו רע, ὅτι οὐκ εἰδουσι, ὅτι ποιουσι κακον, weil ſie nicht wiſſen, daß ſie Böſes thun. Die Hinweglaſſung des perſönlichen Fürwortes verurſacht freylich einige Dunkelheit; aber wir können doch leicht erklären, warum es ausgelaſſen ward, und dieß iſt hier genug: die Griechen ſagen ganz wohl: ὅτι ποιεῖν κακον οὐκ εἰδουσι. Hieronymus hatte unter den alten Ueberſetzern den Prediger allein gefaßt. In ſeinem Commentar ſetzt er hinzu: „Stulti æſtimant oblatione munerum Deo ſatisfacere poſſe, & ignorant hoc quoque malum eſſe atque peccatum, non obedientia & operibus bonis, ſed donis & victimis emendare velle, quod fecerint."

Kap. V. v. 1.

על תבהל ע"פ. Sym. Μη προπετης γινου τῳ ϛοματι. Die Griechen nennen προπετεῖς γλωρσση diejenigen, die unbesonnen in den Tag hinein schwätzen; daher προπετεια, lingua procacitas, oder wie es Suidas erklärt, ἡ ἀχαλινωτος γλῶσσα. נבהל hat im Chaldäischen die Bedeutung festinare, præcipitem esse, (der Prediger setzt hier בהל intransitiv im nämlichen Sinne) und kann also sehr wohl mit der griechischen Phrase verglichen werden. Der zweyte Satz ist mit dem ersten parallel und erklärt denselben noch mehr. לבך: weil das Herz in der alten Sprache für den Sitz der Gedanken, und die Werkstätte der Rede galt: hier ward das innere Wort gebildet, ehe es sich auf die Lippen schwang und fühlbar ward.

לפני האלהים, vor Gott sprechen habe ich von Bethen erklärt. Hieronymus legte diese Stelle anders aus: ich setze seine Erklärung bey, weil sie vielleicht doch die wahre ist, ob ich gleich die Gründe davon bis jetzt noch nicht einsehe. „Alii vero melius intelligentes (er hatte die Meinung derjenigen vorgetragen, die glaubten, der Prediger spreche von unüberlegten Gelübden, die Gott vernehme, ob er gleich im Himmel sey:) hoc præcipi affirmant, ne aut loquentes aut cogitantes plus de Deo, quam possumus opinemur; sed sciamus imbecillitatem nostram, quod, quantum distat cœlum a

 terra,

terra, tantum nostra opinatio a natura illius separetur. Sicut enim, qui in multis cogitationibus est, ea somniat frequenter, de quibus cogitat, ita qui plura voluerit de divinitate disserrere, incidere in stultitiam. הוציא דבר לפני אלהים scheint ihm also zu heißen, *de* Deo sermonem facere. Olympiodor führt euch diese Auslegung an.

אלהים בשמים scheint die Größe Gottes im Gegensatze gegen die Schwäche und das Nichts der Erdenbewohner auszudrücken. Die alten Erklärer dachten an Gottes Allwissenheit, der, wie Olympiodor sagt, auf der höchsten Warte des Himmels steht, und Alles, was in der Tiefe geschieht, überschaut. Die vorhergehende Lehre legt er vom unbesonnenen Reden überhaupt aus, das man vermeiden müsse; weil man Gott zum unsichtbaren Zeugen habe. Allein da der Prediger vor, wie nach, gottesdienstliche Vorschriften ertheilt; so sind wir berechtigt, auch diese in die nämliche Klasse zu setzen.

מעטים, „non solum pauci numero, sed etiam diligenti examinatione perpensi.„ *Olymp.*

v. 2.

חלום dürfte mit ἐνύπνιον, das die LXX. setzen, am besten verglichen werden. Est enim ἐνύπνιον, sagt Macrobius, Com. in somn. scip. lib. I. c. 3, quoties cura oppressi animi vel corporis sive fortunæ, qualis vigilantem fatigaverit, talem se ingerit dor-

dormienti, das zu ברוב ענין sehr gut paßt. Der Sinn der Stelle wäre demnach folgender: Auf viele Sorge und Gemüthsangelegenheiten folgt ein nächtlich beunruhigender Traum: so nach vielen Worten Narrengeschwätz... Dieß hat eben so wenig Gehalt, als jenes Nachtgesicht: es ist eitles Schallen artikulirter Töne ohne Sinn und Witz, und jenes täuschender Schein ohne Realität. Der Grund beyder Erscheinungen ist der nämliche, ein schwaches, unruhiges, seinen Leidenschaften Preis gegebenes Gemüth.

v. 5.

את בשרך. „In eo, quod ait, ut *peccare facias carnem tuam*, ita intellexit quasi dixisset: Ne des os tuum, *ut pecces*... *Hier*. Ich glaube, es müsse an dieser Stelle übersetzt werden: ne concedas ori tuo, ut *corpus tuum* obnoxium peccato faciat. Der Mund ist dem Leibe (Fleische nach hebräischem Sprachgebrauche) entgegengesetzt: der Prediger sagt also: Das kleinste Glied, die Zunge soll den Körper nicht in die Sünde mit sich stürzen. Der Körper ist aus der platonischen Philosophie der Sitz der Begierden und der Sünde: diese Vorstellung ward unter den Juden so allgemein, daß sie in die gemeine Sprache übergieng, und man z. B. die Briefe von Paulus ohne diese Kenntniß nicht verstehen kann. Die platonische Theorie mußte bey den Juden um

so

so leichtern Eingang finden, da sie dieselbe in ihren Büchern selbst zu finden glaubten. Der Mensch besteht aus Geist und Körper: der Geist ist von Gott ausgegangen, also gewiß gut und heilig: er beweist seine ursprüngliche Reinigkeit auch unter den Verführungen der Sinnlichkeit: er mißbilligt sie, und muß unter dem Zwange seiner Neigungen seine guten Vorsätze und Entschlüsse aufgeben (zu den Röm. Kap. VII.): wo ist also der Sitz des Bösen im Menschen? Die Antwort kam von selbst entgegen: Im Körper. Man fand eine neue Bestättigung im mosaischen Gesetze von der leiblichen Verunreinigung und dem Mittel, sie zu tilgen: man glaubte, weil alle Folge der Uebertretungen der Gebothe den Körper treffe, daß auch nur ihm allein alle Sünde zur Last falle, und dachte nicht an sittlicher Befleckung des Gemüthes, oder an jener Schuld, worüber der Geist des Menschen (πνευμα, νȣς) verantwortlich ist. Schon oben Kap. II, 3. legte der Prediger das Streben nach Wohllust dem Körper, בשר, und nach Weisheit der vernünftigen Natur, לב, bey. Uebrigens erkläre ich diese Stelle von unbesonnenen Gelübden, die man zurücknehmen, und mit einer Uebereilung entschuldigen möchte.

v. 6.

Sym. scheint mir in seiner Uebersetzung: δια γαρ πληθους ὀνειρων ματαιοτητες και λογοι

λογοι πολλοι, den Sinn des Originals besser auszudrücken, als die LXX. Das zweymahl gesetzte Vav entspricht dem doppelten και. Ich habe diesen Satz, der mit v. 2. in so enger Verbindung zu stehen scheint, auf die ganze Abhandlung des Predigers von Opfern, Bethen und Gelübden gezogen: er schien mir besonders die Quelle der gedankenlosen Gebether und unüberlegten Gelübde aufzudecken, und derselben Gottesfurcht (nach v. 1.) entgegen zu setzen... Diese Quelle sind die חלומות. Der Mensch wird oft zu Nacht von fürchterlichen Träumen geschreckt: er träumt aber auch oft bey Tage, wenn er seine Einbildungen für Wirklichkeiten hält: der Zustand seines Gemüthes, wenn es dieser Betäubung unterliegt, ist alsdann mit dem Zustande, wenn es im Schlafe träumt, derselbige: dort kämpft es mit leeren Bildern, הבלים, hier mit sinnlosen Worten, דברים הרבה: in jedem Falle bethet oder verspricht der Schwache unüberlegt, und erzürnt dadurch Gott. Gottesfurcht hält den Frommen von dergleichen Unbesonnenheiten zurücke.

Doch will ich auch eine andere Erklärung nicht verschweigen. Hunc locum hebræi, sagt Hieronymus, ita edisserunt: Nec superiora facias, de quibus jam dictum est; nec somniis facile credas. Quum enim diversa videris per nocturnam quietem & variis anima fuerit exagitata terroribus sive incitata promissis, tu ea contemne, quæ

somnii

somnii sunt, & solum Deum time: qui enim somniis crediderit, vanitatibus se & ineptiis tradet.„ Dürfte sich diese Erklärung jemand empfehlen; so vergleiche er damit, was Sirach Kap. XXXI. (nach der Vulgata XXXIV.) von Träumen und Traumdeutern sagt.

v. 7.

עשק רש וגזל מ״. *Olym.* „Rapinam judicii vocat, quum ditiores in provincia & civitate largitione corrumpunt judices ad iniqua judicia. Ait ergo, quotiescunque videris calumnia & largitionibus inopes a potentioribus premi &c.„

גבהים עליהם erklären Einige von Gott, und lassen die vielfache Zahl den Superlativ ausdrücken: „altissimus est super eos;„ aber es hindert uns nichts, die Könige und Fürsten, die ihre Unterbeamte haben, darunter zu verstehen. Die Stelle bey Matth. XX, 25: Ὀιδατε, ὅτι οἱ ἀρχοντες τῶν ἐθνων κατακυριευȣσιν ἀȣτῶν, και οἱ μεγαλοι κατεξουσιαζουσιν ἀυτῶν (Lukas XXII, 25. setzt dafür: και οἱ ἐξουσιαζοντες ἀυτων ἐυεργεται καλȣνται) scheint mir ganz parallel zu seyn.

v. 8.

Wir wollen bey diesem schweren Verse zuerst die Stimmen der alten Uebersetzer vernehmen. Die LXX. bleiben dem Originale ganz

ganz getreu: και περισσεια γης ἐπι παντι βασιλευς τȣ ἀγρου εἰργασμενου. Symmachus tritt auf ihre Seite: ἐπι παντι ἀυτος ἐςι βασιλευς τῃ χωρᾳ εἰργασμενῃ: beyde hatten den nämlichen Text vor sich und bezohen נעבד auf gleiche Weise zu לשׂדה. Hievon weicht der Chaldäer und die lateinische Uebersetzung auf eine zweyfache Weise ab. Jener übersetzt: Ackerbau verdient vorzügliches Lob; denn, wenn die Bürger eines Reiches Aufstand erregen, und den König in einer Stadt belagern, und er nicht mit Lebensmitteln versehen ist; sieh da, der König muß sich an dem Bauersmanne ergeben, oder, hängt doch von ihm ab; עבד, servivit, in Niphal, servus factus est oder servire cogitur. also: Rex agro (agricolæ) servire cogitur. Die Vulgata erlaubt sich eine Conjectur: Et insuper universæ terræ rex imperat servienti. Die Gradation zwischen Großen, Größern, und Gott scheint ihren Verfasser verleitet zu haben, lisroh anstatt lesadeh zu lesen. Hieronymus übersetzt wörtlich und weicht im Commentar der Erklärung aus: Et amplius terræ in omnibus rex in agro culto. Wir haben die Lösung des Räthsels schon oben Kap. III, 22. gefunden. Wie dort, so folgen wir hier dem aramäischen Sprachgebrauche, in welchem מלך, βουλη, Entschluß, Vorsatz u. s. w. bedeutet: Emolumentum regionis (ארץ wie X, 16, 17.) præcipuum

(בכל,

בכל, ἐν πασι, παντως, prorſus, præprimis) eſt conſilium agri culti (colendi) --- Ἐργαζεσθαι iſt das ächte griechiſche Wort, deſſen ſie ſich vom Feldbaue bedienen. V. 10. iſt (האדמה) העבד der Bauersmann. Von dieſer Lebensart, ſagt der Prediger, hängt das Wohl des Landes durchaus ab.

v. 9.

אהב כסף kann füglich mit φιλαργυρος verglichen werden. Hieronymus bemerkt hiebey: „Ubi nos ponimus argentum, ſecundum græci ſermonis ambiguitatem poteſt & pecunia transferri: ἀργυριον quippe utrumque ſignificat.„ Im zweyten Gliede muß aus dem erſten לא ישבע ſupplirt werden. Man unterſcheidet ἀφενος und πλȣτος: jenes bezeichnet den Reichthum vom Ertrage der Felder und Heerden: dieſes den Reichthum, den koſtbares Geräthe ausmacht. „Avarus itaque deſcribitur, fährt Hieronymus fort, qui nunquam opibus expleatur, & quanto plus habuerit, tanto plus cupiet, Flaccii quoque ſuper hoc concordante ſententia, qui ait: Semper avarus eget, & nobilis hiſtorici, quod avaritia neque copia minuatur. Nil ergo, inquit Eccleſiaſtes, proſunt divitiæ poſſidenti, niſi hoc ſolum, ut videat, quæ poſſidet. Quanto enim major fuerit ſubſtantia, tanto plures miniſtros habebit, qui opes devorent congregatas, ille autem videat tantum, quod habet

habet & plusquam hominis cibum capere non possit."

v. 10.

הטובה, griechisch τα αγαθα, lat. bona: in unserer Muttersprache: Gut, Güter. ראית עי", wie das griechische οφθαλμοισ ειδειν, das Homer öfters setzt, wie Il. α. 579.

Μη σε, φιλην περ εουσαν, εν οφθαλμοισιν ιδωμαι,

Und γ. 28.

Ὡς εχαρη Μενελαος Ἀλεξανδρον θεοειδεα
Ὀφθαλμοισιν ιδων.

In dem Gegensatze, in welchem sich der P. dieses Ausdruckes bedient, erhält derselbe eine Bedeutung, die ich sonst nirgends fand. Kap. VI, 9. steht מראה עינים dem Verlangen entgegen, und drückt also das Vergnügen des wirklichen Besitzes, die Lust, die mit dem Eigenthume verbunden ist, zugleich aus. Im Briefe zu den Röm. Kap. VIII, 24. kömmt ein Beyspiel des nämlichen Sprachgebrauches vor: Ἐλπις δε βλεπομενη ουκ εστιν ελπις· ὁ γαρ βλεπει τις, τι και ελπιζει; realisirte Hoffnung ist keine Hoffnung mehr. Wozu noch ferner wünschen, was man in der That besitzt?

Die LXX. übersahen hier den Sinn dieser Redensart. Da aber doch nach ihrem Gefühle nicht, wie es der Buchstabe erforderte, vom blosen Anschauen des Gutes die

Rede seyn konnte: denn dieß haben alle andere mit dem Geizhalse gemein; so suchten sie auf andere Weise Nachdruck in die Stelle zu legen. Sie verbanden אם, das sie אם (*Aem, mater, initium principatus*) lasen, mit ראית und übersetzen: ὅτι ἀρχη τε ὁραν ὀφθαλμοισιν ἀυτου: Was hat der Geizige für Vortheile, als diesen, sein Gut zuerst anzuschauen? Olympiodor erklärt ihre Uebersetzung auf eine andere Weise: Solo intuitu, sagt er, principatum gerit in pecuniis avaritia tali correptus, quasi dicat: nullo alio usu dominus est earum, præterquam, quod appositas contemplatur. Der masoretische Text אם־ראית trägt die Spuren der alten Lesart und der neuen Conjektur der LXX. an sich.

v. 11.

„Adhuc de divite & avaro sermo est, & comparatur operanti & absque sollicitudine dormienti, sive parum, sive multum comederit: quod ille operis & laboris sudore qualemcunque cibum diggerat & dulci somno perfruatur: dives vero distentus dapibus & cogitationibus in diversa laceratus dormire non valeat, retundante crapula & incocto cibo in angustiis stomachi eructante.„ *Hier. ad h. l.*

v. 12.

רעה חלה, oder wie VI, 2. חלי רע über-

übersetzen die LXX. ἀῤῥωςια, und in der letzten Stelle ἀῤῥωςια πονηρα: bey dieser Uebersetzung müssen wir stehen bleiben, um den Sinn des Predigers zu entziffern. Daß רעה חלה, κακον ἀῤῥωςον, am besten durch ἀῤῥωςια erklärt werde, bedarf keiner Erörterung; aber nun, was hat man sich dabey zu denken?

Die Wörterbücher erklären חלי durch Wunde, Krankheit, und bezeichnen durchaus körperliche Schwäche und Unbehaglichkeit damit. Diese Bedeutung hat nun zwar auch ἀῤῥωςια im Griechischen; aber dabey drückt es auch Gemüthskrankheiten, als Unlust, Verdruß, Mißmuth, Kränkung, wie das lateinische ægritudo aus. So heißt bey Thucid: ἀῤῥωςια τȣ̃ ςρατευειν, Unlust zum Streite, Verdruß am Kampfe. Bey Xenoph. ist ἀῤῥωςος την ψυχην, der Niedergeschlagene, Verdrüßige, Muthlose. Isokrates sagt: Την δε φυσιν ειδως προς μεν τας πραξεις ἀῤῥωςοτεραν και μαλακωτεραν ȣσαν τȣ δεοντος, quum indolem perspexisset ad negotia quidem languidiorem &c. Also ist wohl רעה חלה mit רעה רבה und הבל gleichbedeutend und muß übersetzt werden: Kränkend, traurig, niederschlagend ist es, was ich auf Erden bemerkte. Doch möchte ich: יש רעה חלה ראיתי mit יש בטחון, IX, 4. verglichen, und geradezu übersetzen: Ægre animadverti, sieh meine Bemerkung zu dieser Stelle.

Olympiodor bezieht רעה חלה nicht auf den Eindruck, den die Erscheinung des Geizhalses auf den Beobachter macht, sondern auf den Geizhals selbst: „Omnes iniquitatis species, sagt er, morbi sunt animæ. Adeo vero gravis est & intensus animæ morbus, ut radix omnium malorum merito nominetur.„ Fast möchte ich ihm beytreten.

שמור לבעליו, aufbewahrt von seinem Besitzer. Diese Construktion nähert sich dem griechischen Sprachgebrauche, nach welchem zu den Passiven anstatt des Genitivs mit den Vorwörtern ἀπο, ὑπο u. s. w. der Dativ gesetzt wird. — „Cum superiore junge, quod sequitur, Ecclesiaste divitem describente, qui nec ipse possit suis divitiis perfrui & crebro propter eas in discrimen veniat, nec hæredi, quod congregavit relinquat, sed & ipse & filius ejus, sicut venerunt nudi, ita nudi revertantur in terram, & nil eos suorum bonorum comitetur. Nonne enim languor est pessimus, pro divitiis cogitatione torqueri & perituras opes nec quas possumus aufferre morientes, in tristitia, in gemitu, in indignatione, in litibus casso labore conquirere?„ *Hier. ad h. l.*

v. 13.

בענין רע, divitiæ *improbo labore* congestæ, auf עשר, nicht auf אבר bezogen. Olympiodor „Avarus perdidis opibus plane in-

intelligit ſe pro re incerta & inſtabili laboraſſe, ut, quibus omnino cariturus erat, divitias congregaret; hoc enim ſignificat, quum dicit, in occupatione mala.,, אין בידו מאומה. ,,Etſi avarus, fährt Olympiodor fort, ſub prætextu filiorum ſe excuſet, hunc tamen monemus, ut naſcentis ſibi filioli manum inſpiciat. Et quum invenerit, eum ſine pecuniis de ventre matris in hunc mundum veniſſe, rurſus inſpiciat morientis manum: etenim inveniet, ſicut nudus & inanis pecuniis venit e matris utero, ita & pauperem ſubire ſinum telluris ex hac vita commigrantem. Merito ergo ſubjungit v. 15. &c.,,

v. 14.

כאשר --- כשבא, καθως, ὡτως: dieſe Bindewörter kommen öfters und jedes Mahl in anderer Bedeutung vor; der Context muß ihren Gebrauch beſtimmen.

שילך בידו. LXX: ἱνα πορευθη ἐν χειρι αὐτου, ut ſecum abeat. Symmachus: ὁ συναπελευσεται, quod una abibit; ſie laſen alſo: שילך in Kal. Ich würde gegen dieſe Ueberſetzung gar nichts einzuwenden haben, wenn nicht eine Tautologie entſtünde. Dem Buchſtaben nach müßte überſetzt werden: Er wird nichts mit ſich nehmen, das mit ihm gienge. Die Vulgata ließ daher auch den letztern Satz hinweg. Hieronymus hielt ſich an das Original: ,, Et nil accipit

 de

de labore suo, ut teneat manu sua;,, nur Schade, daß er uns die Gründe seiner Uebersetzung vorenthalten hat.

Ich finde eine ähnliche Redensart im Syrischen. Jak. IV, 2. sind die Worte des Apostels: Ὀυ δυνασϑε ἐπιτυχειν übersetzt: ולא אתיא באידיכון, es kömmt nicht in euere Hände. Der Ausdruck des Predigers ist derselbe, nur transitiv; also: non auferet quidquam, quod venire fecit in manus suas, i. e., quod adeptus est, quod studio comparavit suo... Doch ist vielleicht diese Redensart ursprünglich so wenig syrisch, als sie hebräisch ist. Ἐις χειρας ἐλϑειν oder ἰεναι ist ein sehr bekannter griechischer Ausdruck, der zwar mehrere Bedeutungen, unter andern aber auch diese hat, die der Deutschen zu Handen kommen, in die Hände fallen, analog ist. So sagt Luc. in Hermot: Και ὁ, τι αν πρωτον ἐις τας χειρας ἐλϑῃ, τουτ' ἐιναι το ζητουμενον ὑπολαμβανοντες, Was euch zuerst in die Hände fällt, das haltet für das, was gesucht wird: Transitiv ausgedrückt, machen, daß uns etwas in die Hände fällt, würde soviel heißen, als, etwas an sich bringen, sich erwerben. --- Hieronymus verglich, wie es scheint, שילך בידו mit δια χειρος ἐχειν.

v. 15.

כל־עמת, παντα τροπον, auf alle Weise.

„Si itaque neque avarus ipse, kommentirt Olym-

Olympiodor, neque ejus filius, quem hæredem sibi instituit, neque hominum prorsus aliquis potest secum moriens efferre sensibilium facultatum quidquam, nonne infelicissimus animæ morbus est avaritia? Quid itaque laboras in ventum, quum sint divitiæ prorsus instabiles, & aquatilis bullæ, quum tumescit, persimiles?,,

v. 16.

Ich lese statt יאכל mit den LXX. ואבל, καὶ ἐν πένθει. Ohnehin ist dieß Wort dem Prediger nicht ungewöhnlich, vergl. VII, 4. Meine Gründe, die masoretische Lesart zu verlassen, sind: a) die Lesart derselben giebt keinen erträglichen Sinn, und b) der übrige Theil der Rede wird abgerissen, und so zu sagen, außer Construktion gesetzt, c) finde ich diese Weise sich auszudrücken, seiner Schreibart angemessen. Kap. II, 22. sagt er: כל ימיו מכאבים. Hier ist der nämliche Gedanke, nur mit andern Wörtern gesagt. . . . חשך, traurig, betrübt, vergl. XI, 8. ימי חשך. So wie das Licht Lust, Leben und Freude in die menschlichen Gemüther geußt; so erfüllt sie die Nacht durch ihre Schreckbilder mit Angst und Bangigkeit. — Man kann auch das griechische μελαμβιος, qui obscuram vitam vivit, mit des Predigers Ausdrucke vergleichen.

v. 17.

„Ad comparationem ejus, qui opibus ſuis in curarum tenebris veſcitur (nach dem maſoretiſchen Texte), & cum grandi vitæ tædio peritura comportat, meliorem dicit eſſe eum, qui præſentibus fruitur. Hic enim vel parva voluptas eſt in fruendo; ibi vero ſollicitudinum tantummodo magnitudo. Et reddit cauſam, quare Dei donum ſit frui poſſe divitiis. Quoniam non multum recondabitur dierum vitæ ſuæ. Avocat quippe eum Deus in lætitia cordis ſui, non erit in triſtitia, non in cogitatione vexabitur, adductus lætitia & voluptate præſenti. *Hier. ad h. l.*

v. 18.

שאת את חלקו. Symmachus: Και ἀπολαυσαι της μεριδος αὐτων.

v. 19.

Die LXX. überſetzen dieſe ſchwere Stelle: Ου γαρ πολλα μνησθησεται τας ἡμερας της ζωης αὐτου, ὁτι ὁ Θεος περισπα αὐτον ἐν ευφροσυνῃ της καρδιας αὐτου. --- לא הרבה muß mit יזכר verbunden werden. זכר heißt aber nicht, ſich einer vergangenen Sache erinnern, ſondern, ſich eine Sache öfters vorſtellen, oft an etwas denken, das freylich nur durch das Erinnerungsvermögen möglich iſt: Kap. XII, 1. heißt es, זכור את בוראיך, denk' oft an deinen Schöpfer.

pfer... לא הרבה, ὀυ πολλα, oder πολυ, oder πολλακις für selten. Wir erhielten also den Sinn: Selten denkt er an seine Lebenstage: sie fließen ihm ohnvermerkt dahin, ohne in seinem Gemüthe bitteres Andenken zurücke zu lassen: sorglos sieht er der Zukunft entgegen, und heiter ist der Blick, womit er die Vergangenheit überschaut. Kurz, er ist unbekümmert in Betreff seiner Lebenstage. Was uns nicht sehr am Herzen liegt, daran denken wir selten: ein gesunder Mann, in glücklichen Umständen versetzt und der Freude empfänglich, denkt wenig an sein Leben.

כי מענה. In diesem Satze macht מענה die Hauptschwierigkeit. Eben so ungewöhnlich setzt der Prediger Kap. X, 19: הכסף יענה את הכל. Die alten Uebersetzungen geben uns wenig Aufschluß. Die LXX. bleiben bey der Bedeutung stehen, die ענה an andern Stellen des Buches, wie Kap. I, 13. III, 10. hat, und setzen περισπα, ohne zu sehen, daß diese Bedeutung zu ἐν ἐυφροσυνη της καρδιας nicht paßt. Hieronymus sah es ein, und suchte sie zu rechtfertigen. „Notandum quod hic περισπασμος, sagt er, in meliori parte accipitur, pro occupatione spiritualis veræque lætitiæ.„ Ich glaube nicht, daß man mit seiner Erklärung zufrieden seyn könne: man müßte vielmehr sagen: er zerstreut ihn durch immer neue Herzensfreude; aber dann bliebe

P 5 doch

doch noch die andere Stelle unerklärt. Die LXX. selbst sind sich in der zwoten Stelle nicht gleich geblieben: sie setzen: και του ἀργυριου ταπεινωσει ἐπακουσεται τα παντα. Symmachus erklärt יענה hier durch εὐχρηστησει; aber wir können ihm so lange nicht folgen, bis es uns möglich ist, diesen Sinn aus dem Originale zu entwickeln. Wir sind uns also ganz überlassen.

ענה hat sonst im Hebräischen eine zweyfache Bedeutung; es heißt respondere und in Piel alternis vicibus canere, oder auch 2) debilem esse und daher transitiv opprimere, debilem reddere: es läßt sich aber nicht absehen, wie eine dieser Bedeutungen in den Context unserer Stellen tauge, besonders, da der Prediger ענה in Hiphil setzt, und, wie es scheint, jedesmahl in einem andern Sinne: denn offenbar heißt יענה Kap. X. das nicht, was מענה Kap. V. bedeuten soll. Ich vermuthe also, der Prediger möchte ענה nach seiner gewöhnlichen Bedeutung, antworten, mit einem correspondirenten griechischen Worte verglichen, und ihm dem zufolge auch Bedeutungen beygelegt haben, die jenes ausschlüßig im griechischen Sprachgebrauche behauptet. Ich verglich also ענה mit ἀμειβεσθαι. Dieß Wort heißt im Griechischen nicht nur antworten überhaupt, sondern es wird auch besonders von jeder wechselweisen Handlung gesagt, und ἀμοιβαῖοι λογοι sind daher Gedichte,

worin

worin die Stimmen wechseln. Ueberdieß heißt ἀμείβεσθαι auch noch einen belohnen, oder beschenken, und wird endlich noch zur Bezeichnung des Tausches gesetzt. Diese zwo leztern Bedeutungen sind es nun nach meiner Einsicht, die der Prediger dem hebräischen ענה nach der Analogie der griechischen Sprache beylegt, und die er zum Unterschiede vom gewöhnlichen Gebrauche mit der Form Hiphil verbindet. Lassen sie uns sehen. Wir übersetzen das Original in das Griechische, um den Gedanken des Predigers in seinem Entstehen zu sehen. Der Satz: כי אלהים מענה בשמחת לבו würde also lauten: ὁτι θεος ἀμειβεται (ἀυτον) ἐυφροσυνη της καρδιας. Der Prediger hat das persönliche Fürwort mit לב verbunden, und konnte es wohl nicht vermeiden zu שמחת das Präfixum ב zu setzen, weil er in seiner Sprache den Vortheil nicht hatte, das Verhältniß desselben zu מענה durch die Endsylbe anzuzeigen. So sagt Herodian: δωροις ἀυτες μεγαλοπρεπως ἠμειβετο. Der Sinn dieser Stelle: Gott schenkt ihm Herzensfreude, ist nicht nur sehr leicht und natürlich, sondern paßt auch zu dem Conterte, wo die Freude ein Geschenke von Gott hieß, v. 18, vortrefflich, und wird noch durch eine parallel Stelle Kap. I, 26. bestättigt. Der Prediger will und kann seiner Gedanken-Folge nach nichts anders sagen, als was er dort gesagt hatte: כי לאדם שטוב לפניו נתן

נתן שמחה. Die andere Stelle Kap. X, 19. erhält eben so viel Licht. Ἀμειβεσθαι, διαμειβεσθαι wird vom Eintausche gesagt. Der Prediger will also an benannter Stelle sagen: Geld ist zu jedem Tausche tüchtig, es läßt sich alles damit kaufen, es hält im Tausche allem das Gleichgewicht. Το ἀργυριον ἀμειβεται τα παντα ist zwar nicht gut griechisch gesagt, besser: τῳ ἀργυριῳ παντα ἀμοιβα; aber das thut zur Sache nichts: genug, wenn wir wissen, woher ענה diese sonderbare Bedeutung hat, mag es seyn, daß die Construktion, in welcher es ein Hebräer setzt, nicht zierlich ist. Wenn eine Hypothese um so wahrscheinlicher ist, jemehr sie Erscheinungen auf eine ungezwungene Weise erklärt; so glaube ich, diejenige, die ich hier vortrug, dürfte auf einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit Anspruch machen. So viel ist gewiß, der Sprachgebrauch des Predigers läßt sich aus dem Hebräischen nicht erklären, und wenn es auch nur die unglücklichen Versuche der alten und neuen Exegeten beweisen sollten. Ob auf eine leichtere Weise die verschiedenen Bedeutungen, in denen unstreitig ענה gesetzt wird, in einem Stammworte verbunden, oder aus einer Quelle abgeleitet werden können, gebe ich meinen Lesern zum überlegen.

Kap. VI. v. 1.

וְרַבָּה übersetzt die Vulgata: Et quidem frequens. Im Chaldäischen heißt רב auch groß der Intension nach, und in dieser Bedeutung wird es öfters im Prediger gesetzt. Vergl. VIII, 6. „Describit avarum & divitem & hoc malum frequens esse in hominibus asserit, quod nil eorum, quæ putantur in mundo bona, ei desit & nihilominus stultissima parcitate se cruciet, aliis devoranda conservans. Nec non & illud hyperbolice dicit, quod etiamsi centum liberos procreaverit, & non ut Adam prope mille, sed duobus millibus annorum vixerit & anima ejus cupiditate & avaritia contabescat, multo deterioris conditionis sit abortivo illo, qui statim, ut natus videtur, interiit. Ille enim nec mala vidit, nec bona. Iste vero, quum bona possederit, semper tristitiis & cogitatione excruciatus est, magisque requiem habeat abortivus, quam avarus ille longævus, & tamen ambo æquali fine rapiuntur, dum hic & ille morte simili subtrahuntur.„ *Hier. ad h. l.*

v. 3.

מֵאָה, centies, nach syrischem Sprachgebrauche, Mich. Syrias L. III. c. II. p. 169.

v. 4.

בַהֶבֶל, wie oben Kap. V, 15. לָרוּחַ, ματην, in vanum, incassum. חֹשֶׁךְ, σκοτος

wird

wird von griechischen Schriftstellern sowohl vom Grabe und der Unterwelt, als auch metaphorisch von der Vergessenheit gesagt. Im Buche Tobias XIV, 10. heißt es auch: και αυτος κατεβη εις το σκοτος. Wie sich der Prediger sowohl im Ausdrucke, als der Denkart an die spätern Schriftsteller anschließt!

v. 5.

ולא ידע נחת לזה מזה. LXX. Και ουκ εγνω αναπαυσεις τουτω υπερ τουτον; sie lasen also נחת und verbanden dieses Wort gegen die Accentuation der Masorethen mit ידע. Wirklich scheinen sie die Wahrheit auf ihrer Seite zu haben; denn die jüdischen Punktatoren sind im Verdachte nur durch die Dunkelheit dieser Stelle zu der beliebten Trennung verleitet worden zu seyn: der vorhergehende Satz wird schleppend, wenn man noch ולא ידע damit verbindet, und der Bau paralleler Glieder disproportionirt. Die übrigen Uebersetzer zeugen auch gegen die Masorethen, ob sie gleich eben so wenig befriedigenden Aufschluß über den Sinn des Ganzen geben. Die Vulgata drückt den Satz so aus: Neque cognovit distantiam boni & mali, und tritt hierin dem Chaldäer bey, der zwo Erklärungen verbindet, um die wahre nicht zu verfehlen: ולא ידע בין טוב לביש ולמבחן בין עלמא הדין לעלמא דאתי, die verunglückte Geburt weiß nicht zwischen

Gutem

Gutem und Bösem, zwischen dieser und jener Welt zu unterscheiden.

Um diese dunkle Stelle zu enträthseln; so müssen wir untersuchen, was נחת sey: denn dieß ist das wichtigste Wort in diesem Satze, von dessen Aufschlusse der Sinn der ganzen Rede abhängt. נחת heißt im Hebräischen Ruhe, und wird Job XVII, 16. vorzüglich von der Ruhe der Todten gesagt: daher haben die meisten neuern Exegeten in Bezug auf den Aufenthalt der Fehlgeburt im Todtenreiche übersetzt: Quies est huic præ illo. Lassen sie uns ἀναπαυσις mit נחת vergleichen, um den Sinn des letztern zu finden und festzusetzen. Ἀναπαυσις bezeichnet zwar im Griechischen nächtliche Ruhe, und kann also auch auf Ruhe im Schattenreiche übertragen werden; aber weder ist dieß die einzige, noch die erste Bedeutung dieses Wortes. Hauptsächlich zeigt es die Ruhe nach der Arbeit, die Erholung an, requies vel intermissio a labore, folglich respiratio, recreatio, mora, und ἀναπαυειν ist daher unserm Deutschen ausruhen völlig analog. . . Diese Bedeutung hat nun נחת an unserer Stelle. Die theilende Fürwörter לזה מזה beziehen sich auf die unmittelbar zuvorgenannten Gegenstände, auf שמש, Licht und חשך, Finsterniß. Licht und Finsterniß lösen sich wechselweise ab: breitet die Nacht ihre einschläfernde Schatten über die Erde aus; so ruht die untergehende Sonne

in

in ihrem Gemache von ihrer Tagesarbeit aus: tritt sie des Morgens wie ein Held munter und jugendlich stark ihre Laufbahn an; so erhohlt sich die nunmehr abgelöste Nacht. ידע ist hier soviel als διαγιγνωσκειν. Nun liegt der Sinn, der einzig dem Contexte angemessen ist, offen vor uns: Et non novit (non discrevit, non potuit discernere) intermissionem, quæ est huic (soli) ab intermissione, quæ est illi (nocti) i. e. non discrevit moras dierum noctiumque, oder, mutata orationis forma: non novit lucis & tenebrarum, diei & noctis alternas vices. Ich ziehe die Lesart der LXX. ἀναπαυσεις der gewöhnlichen vor, weil von zwey Ruhezeiten die Rede ist, und sich dann auch keine Ursache absehen läßt, warum נחת im statu constructo gesetzt sey. Griechisch dürfte also der Satz so ausgedrückt werden: και ουκ ἐγνω τας ἀναπαυλας, ταυτην ἀπ' ἐκεινης, oder την τουτου (του ἡλιου) ἀπο της ἐκεινου (του σκοτους). Αναπαυλαι, sind bey den Griechen die wechselseitigen Erhohlungen nach wechselweiser Anstrengung. So sagt Thucydides: διῃρημενοι κατ' ἀναπαυλας, so abgetheilt, daß wechselweis jede Partey nach der andern ausruhen kann. Wir können also geradezu übersetzen: Sie gieng sogleich zu den Schatten unter, Nacht deckt ihren Namen: sie sah die Sonne nicht, noch bemerkte sie ihren beyderseitigen Wechsel, das ist, den Unterschied zwischen Tag und Nacht, der dadurch verursacht wird.

v. 6.

v. 6.

הכל. Ich muß hier eine Bemerkung nachhohlen, die ich schon einige Mahl hätte machen sollen. Da die Hebräer kein Wort haben, um den Begriff von ἀμφω und ἀμφοτερος zu bezeichnen; so setzte der Prediger jedes Mahl כל, welches um so füglicher geschehen konnte; weil gerade zwey die ganze Sphäre derjenigen Gegenstände, von welchen er spricht, ausfüllen. So sagen wir auch: Alle beyde.

v. 7.

תמלא wird hier in dem Sinne, wie oben Kap. 1, 8. von sättigen gesetzt: נפש aber wird in einer andern Bedeutung, als der gewöhnlichen, genommen. Der Mensch arbeitet für seinen Mund; aber seine Seele kann nicht befriediget werden. Die unmögliche Sättigung der Seele, die hier der Sättigung des Mundes, oder des Körpers entgegengesetzt ist, was ist sie anders, als die unmögliche Stillung seiner Habsucht, seines Geizes, seines unmäßigen Verlangens? נפש korrespondirt dem griechischen ψυχη. Es ist aber bekannt, daß die Griechen mit diesem Worte jenen Theil des menschlichen Gemüthes benennen, den die Lüste und Begierden und Leidenschaften (αἱ ὁρμαι, το ἐπιθυμητικον και το θυμικον) besetzt halten, und den sie von dem andern Theile, in welchem die Vernunft (νȣς, το λογικον) wohnt,

unterschieden haben. In diesem Sinne setzt hier der Prediger נפש, und stellt nun im folgenden Verse den Weisen, der nach Vernunftgründen handelt, und den Thoren, der von seiner Leidenschaft getrieben wird, einander entgegen. Jener kennt die Bestimmung der Erdengüter, und bedient sich ihrer, um seine natürlichen Bedürfnisse zu befriedigen: der Geizhals, der seine Habsucht damit sättigen will, kennt sie nicht.

v. 8.

להלוך נגד חיים, vor den Lebenden, das ist, in ihrem Angesichte wandeln, heißt soviel, als leben: der Todte ist ihrem Anblicke entzogen, vergl. IX, 4. . . . Die LXX. übersetzen: Ὁ πενης οιδε πορευθηναι κατεναντι της ζωης. Ihnen folgen die andern Uebersetzer, wie die Vulgata: Quid pauper, nisi ut pergat illuc, ubi est vita? Hieronymus: Quid pauperi, nisi scire, ut vadat contra vitam; in seinem Commentar erklärt er diese Redensart: Pauper, sagt er, nil aliud quærit, nisi quod possit organum sui corporis sustentare nec interire inedia. Wollte man den alten Uebersetzern zufolge unter חיים nicht die Lebende, sondern das Leben verstehen, so hat die Phrase noch weniger Schwierigkeit: ire in occursum vitæ (נגד, ἐναντι für κατεναντι), dem Leben entgegengehen, es aufsuchen, heißt nichts anders, als es zu erhalten und fortzubringen suchen. Doch ge-

gestehe ich es, daß auf dieser Redensart des Predigers noch eine Dunkelheit liege, die jedes Kenner-Auge sogleich bemerken muß. Ich wage einen Versuch etwa das griechische Original wieder vorzufinden, um sie damit zu vergleichen. Joh. Buxtorf sagt in thesauro grammatico linguæ hebraicæ p. 445-446: Sunt omnia verba simplicia, ac idcirco præpositionem, quam græci & latini cum verbo componunt, hebræi inter verbum & nomen disponunt, unde multi peculiares & hebræis proprii loquendi modi oriuntur &c. Ich fand diese Bemerkung ganz richtig, und man wird mehrere Beyspiele, die zu Belegen dienen können, in dieser Schrift finden. Dieß vorausgesetzt, so vergleiche ich הלוך נגר חיים mit προβαινειν τῃ ἡλικιᾳ: daher προβεβηκως τῃ ἡλικιᾳ, vir provectæ ætatis --- oder προερχεσθαι ταις ἡλικιαις, vitam protrahere, prorogare, in den Jahren vorrücken. Es leidet übrigens keinen Zweifel, daß die griechische Partikel προ durch נגר ausgedrückt werden konnte. ---

v. 9.

מראה עינים habe ich schon oben V, 10. erklärt: es ist der Anblick einer gegenwärtigen Sache, nach welcher wir lange gestrebt haben, der Besitz. Aber was soll מהלך נפש seyn? Der Context läßt uns an nichts anders denken, als an Habsucht, an Begierde, mehr zu haben; aber dafür ist der

Ausdruck um so räthselhafter. Was soll cursus oder iter animæ heißen? Die alten Uebersetzer geben uns hierüber wenig Aufschluß. Die LXX übersetzen: Ἀγαθον ὁραμα ὀφθαλμων ὑπερ πορευομενον (Meallech) ψυχῃ. Symmachus: Βελτιον προβλεπειν, ἠ ὁδευειν αὐταρκεσιᾳ, welches Hieronymus übersetzt: Melius est juxta sensum cuncta agere, qui est animæ oculus, quam voluntatem cordis sequi: hoc est enim ambulare in anima, sicut Ezechiel ait: Qui ambulat in voluntate cordis sui. Die Vulgata: Melius est videre, quod cupias, quam desiderare, quod nescias (an possessurus sis). Der Sinn mag von ihr getroffen seyn; aber wir können doch auch nicht blindlings folgen.

Ich glaube nicht, daß sich die hebräische Redensart befriedigender erklären lasse, als wenn man sie mit ὁρμη της ψυχης vergleicht. Ὁρμᾳν heißt impetu ferri, irruere, prorumpere, auch proficisci, progredi, und ihm entspricht sonach הלך, und מהלך ist dem zufolge mit ὁρμη, impetuosus motus synonym; aber ὁρμᾳν sowohl, als ὁρμη wird auch auf Gemüthsbewegungen übertragen, und drückt Neigung, Begierde und Sehnsucht nach etwas aus. Der berühmte Heyne macht in seiner Ausgabe von Epictets Enchiridion Kap. I. §. 1. folgende schöne Bemerkung über den philosophischen Gebrauch dieses Wortes: Ὑποληψις, ὁρμη, ὀρεξις: Ut harum vocum, quæ ex disciplina stoica

petitæ

petitæ sunt, notionem certam & rectam habeant adolescentes, hæc tenenda sunt. Prima quæcunque rei extrinsecus objecta animi species, prima impulsio stoicis *φαντασμα*, *visum*, seu *visio* erat; prima animi, quæ cum hac specie protinus exoritur, re nondum perpensa & perspecta, assensio *δοξα* vel *ὑποληψις*, *decretum*, *opinio*; qua scilicet rem bonam vel malam judicamus: inde vero necessario debet animus moveri & impelli ad consequendum illud, quod bonum esse nobis persuasimus, aut fugiendum illud, quod malum esse semel animo concepimus; primos hos animi motus vel impetus, quibus aliquid concupiscimus vel aversamur, *τα προτερα της ψυχης κινηματα*, ut Simplicius loquitur, stoici *ὁρμην*, *ἀφορμην* vocabant: hos subsequi volebant *ὀρεξιν* vel *εκκλισιν* h. e. appetitionem vel declinationem boni vel mali, quum animus consistit, rationibusque exploratis in judicio suo permanet.„ So viel von der philosophischen Bestimmung des Wortes, das schon der gemeine Sprachgebrauch gestempelt hatte, um überhaupt Verlangen, Wunsch, Streben nach irgend einer Sache anzuzeichen. Auch Homer bedient sich desselben schon in diesem Sinne. Il. δ. 466. *μινυνθα δε οἱ γενεθ᾽ ὁρμη*, nicht lange dauerte dieser Wunsch, dieß Verlangen. Il. β. 356.

Τισασθαι δ᾽ Ἑλενης ὁρμηματα τε ςοναχας τε.

Helenus Verlangen und Seufzen zu rächen, das Ringen ihres Gemüthes, ihren geliebten Menelaus zu umfassen. Der Grieche konnte θυμοῦ auslassen; der Hebräer mußte נפש hinzusetzen; weil der Sprachgebrauch diese Bedeutung von מהלך noch nicht fixirt hatte.

Beyspiele dieser Art, wie hier ὁρμη, und oben ἀναπαυλα, ἀμειβεσθαι beweisen unwidersprechlich, daß der Verfasser des Predigers nicht nur der griechischen Sprache kündig gewesen sey, sondern daß er eigentlich griechisch gedacht, und das, was er niederschrieb, bey sich so zu sagen, aus dem Griechischen übersetzt habe; denn unmöglich hätte er sonst seine Vorstellungen mit diesen Wörtern, die rein hebräisch etwas ganz anders sagen, verbinden können. Ich hatte mir selbst oft gegen die Gräcismen, die ich im Prediger zu finden glaubte, die Einwendung gemacht, es sey öfters ganz zufällig, daß sich verschiedene Nationen über die nämliche Gegenstände auf ähnliche Weise ausdrückten: ich dachte diese Erscheinung könne doch einen gemeinsamen allgemeinern Grund haben, der in der Natur des unter allen Himmelsstrichen sich gleichen menschlichen Verstandes läge: ich fand es endlich nicht unmöglich, daß die orientalischen Sprachen selbst Einfluß auf die griechische gehabt haben dürften; aber nach so vielen und auffallenden Beyspielen überzeugte ich mich ganz von der Wahrheit dessen,

was

was ich anfangs nur vermuthet hatte. Woher sonst der eigene und ausgezeichnete Charakter der Schreibart des Predigers vor allen biblischen Büchern? Woher käme es, daß die alten Uebersetzer, denen man Kenntniß der hebräischen Sprache nicht absprechen kann, meistens an den Stellen scheitern, wo eine Vergleichung mit griechischer Redensart so leicht Aufschluß giebt? Sollte es wohl zufällig seyn, daß ein hebräisches Wort gerade so viele und verschiedene Bedeutungen enthält, als das in einer Bedeutung korrespondirende griechische? Und wenn gleichwohl die Gesetze des Denkens allgemein sind, wie vieles Zufällige liegt nicht in der Art anzuschauen? Welchen verschiedenen Eindruck muß nicht die nämliche Sache auf den Geist verschiedener Nationen machen? Ist z. B. der Begriff des Wechsels mit dem Begriffe der Ruhe so nothwendig verbunden, daß die griechische Redensart in jeder Sprache angetroffen werden müsse? Hat nicht jede Sprache ihren eigenen Bau, ihre eigene Construktionen, ihre eigene Schönheiten, und zeichnet sich nicht hierin die griechische vor allen andern aus? Welche Verschiedenheit zwischen ihr und der hebräischen? Und wenn sich diese nun doch der griechischen, die sich aus sich selbst gebildet hat, nähert: auf welche fällt wohl der Verdacht der Nachahmung, besonders wenn jedes Ohr, das der hebräischen Töne gewöhnt ist, etwas fremdartiges

bemerkt? Trägt ὁρμη in dieser metaphor-
ischen Bedeutung nicht ganz das Gepräge
des in seiner Kindheit schon fein beobacht-
enden und philosophirenden griechischen Geist-
es? Und in einer noch ungebildeten Sprache
eines unphilosophischen Volkes sollten wir
die feinen Functionen des menschlichen Will-
ens mit dem nämlichen Ausdrucke bezeichnet
finden? Dieser Sprachgebrauch ist den Grie-
chen so eigen, daß sich nicht einmahl die la-
teinische Sprache, die mit der griechischen
so nahe verwandt ist, getraute, ihn nachzu-
bilden, sondern sich mühsame Umschreibung-
en gefallen ließ; und den orientalischen Spra-
chen sollte er eigen gewesen seyn?

v. 10.

Ich hatte einst geglaubt, dieser Vers
hänge mit Kap. V, 6. zusammen: die Warn-
nung vor den Geiz aber Kap. V, 7--19.
VI, 1--9. sey an einem ganz unrechten Orte
eingeschaltet: ich fand meinen Hauptbeweis
in den Worten: כי יש דברים הרבה
מרבים הבל, die mit jenen Kap. V, 6.
so viel Aehnlichkeit zu haben schienen; aber
ich habe diese Hypothese ganz aufgegeben,
nachdem ich den Sinn dieses Abschnittes und
seinen Zusammenhang mit den folgenden bess-
er eingesehen habe. Die Uebersetzung, die
ich gab, scheint dem Buchstaben des Origi-
nals am meisten angemessen zu seyn. In
spätern Zeiten war es Sitte bey jüdischen
Schrift-

Schriftstellern Beweise aus der Etymologie ihrer bedeutenden Wurzelwörter zu führen. In Sirachs Weisheit wird z. B. der Beweis, daß die Erlernung der Weisheit schwer sey, aus der Benennung derselben geführt, Kap. VI, 22. σοφια γαρ κατα το ὀνομα ἀυτης ἐςι. --- Olympiodor legt jedoch diese Stelle anders aus. Hier ist seine Erklärung. Eitel ist das Geschwätz derjenigen, die die Vorsehung anklagen. Unbescheiden fragen sie, warum ist dieser arm, jener reich; dieser schön, jener häßlich. Der Prediger weiset sie durch die Lehre zurecht, die er ihnen giebt, daß Gott die Gründe seiner Fügungen allein bekannt seyen, daß er alles, was geschieht, vorgesehen habe, daß ihm sogar der Name desselben nicht verborgen gewesen sey, und daß er alles so veranstaltet habe, wie er es als das Beste für den Menschen befunden habe.

אשר. Es ist auffallend, daß das beziehende Fürwort zugleich als ein Bindewort in mehreren Sprachen gesetzt wird, griechisch, ὁτι, lateinisch, *quod*, deutsch, daß.

v. 12.

Enthält einen zweyfachen Grund der Klage und Unzufriedenheit der Menschen; oder bezeichnet die zwey Gegenstände, die die Menschen am meisten beunruhigen.

מה־טוב. Sym. Τις γαρ ὀιδεν, ὁ συμφερει. --- כצל, homo dies vitæ suæ transi-

 git,

get, sicut umbra, quod nullum sui vestigium relinquat, oder auf die Tage des Lebens bezogen, weil sie keine Spur ihres Daseyns zurücke lassen.

Kap. VII. v. 1.

שמן טוב ist Salbe, Oel mit kostbaren Gewürzen versetzt. Symmachus: ὑπερ μυρον ἐυωδες. Hieronymus bemerkt bey dieser Stelle: Moris est Ebræorum unguentum bonum oleum adpellare. שמן für Salbe kömmt auch im hohen Liede Kap. I, 3. vor, wo die LXX. ἐις ὀσμην μυρων σου setzen. „Considera, o homo, kommentirt Hieronymus, dies tuos breves & quia cito esse soluta carne cessabis, fac tibi famam longiorem, ut quomodo unguentum nares odore delectat, sic ad tuum vocabulum cuncta posteritas delectetur. --- Quod autem ait: Est dies mortis super diem nativitatis ejus vel hoc ostendit melius esse, exire de sæculo & carere tribulationibus & incerto vitæ statu, quam ingredientem mundum hæc omnia sustinere, vel certe, quod in morte, quales simus, notum sit: in exordio vero, qui futuri simus, ignoretur; aut quod nativitas alliget corpori, libertatem animæ mors resolvat.„

v. 2.

Utilius est ire ad exequias funeris, quam ad domum ire convivii, quia cogitatione con-

conditionis nostræ & fragilitatis humanæ ex præsenti cadavere commonemur. In convivii autem lætitia, etsi quid timoris habere videbamur, amittimus. --- Ex quibus approbatur, in eo, quod superius cibum & potum visus est approbare, non eum voluptatem rebus præferre cunctis, ut plerique male æstimant; sed ad comparationem avaritiæ & nimiæ parcitatis, licet breve sit, plus esse si vel ad momentum quis opibus suis perfruatur. Nunquam enim tristitiam luctus festivitati convivii prætulisset, si bibere & vesci alicujus putasset esse momenti. *Hier. ad h. l.* Olympiodor hat den Sinn des Predigers vollkommen erreicht, wenn er sagt: „In eo (funebri luctu) communem fragilitatis humanæ conditionem reputantes & orbatos compatimur, & errores proprios emendamus, & in melius resipiscimus.„ באשר, ἐφ' ᾧ -- בית אבל, ein Haus, worin ein Verstorbener betrauert wird. Mahlzeiten waren gewöhnlich an Geburtstagen, Gen. XXI, 8. und Hochzeiten, Gen. XXVII, 28. der Gegensatz fällt dadurch mehr in die Augen.

v. 3.

כעס heißt dem Prediger **Verdruß, Mißmuth, Unwillen, Traurigkeit.** Dieß ist die erste und so zu sagen die Grundbedeutung, in welcher er dieses Wort gebraucht: er setzt es jedes Mahl dem **Mißbehagen,**

en, der Entkräftung und den Schmerzen des Körpers entgegen, wie I, 18. II, 23, XI, 10. Ich möchte es mit dem griechischen ἄχος und das Zeitwort כעס mit ἀχνυσθαι vergleichen. Da auf die schmerzhafte Vorstellung einer erlittenen Kränkung Zorn erfolgt, so heißt dem Prediger 2) כעס, Zorn, zürnen, Kap. VII, 9. Symmachus setzt hier ὀργη und die LXX. θυμος. So zeichnete Homer die Natur Il. α, 101.

Τοῖσι δ' ἀνεςη
'Ηρως Ατρειδης ἐυρυκρειων Αγαμεμνων
Αχνυμενος. μενεος δε μεγα φρενες ἀμφιμελαιναι πιμπλαντο.

Und v. 188. heißt es

῾Ως φατο. Πηλειωνι ἄχος γενετο,

als er erzürnt nach seinem Schwerte griff, um Agamemnon nieder zu stoßen. Endlich 3) Zorn gegen sich selbst, Abtödtung seiner Lüste, wie an unserer Stelle; es ist der wohllüstigen Lebensweise, (Kap. X, 19.) entgegengesetzt, die nach ihrem sichtbaren Ausbruche am Körper benennet wird. Olympiodor erklärt diese Stelle eben so: „Irasci sine peccato, sagt er, bonum laudabileque censetur, ut quum quis contra dæmones aut carnis passiones insurgit & excandescit. Melius est itaque hoc pacto irasci, quam lento risu dissolvi. . . Gravis enim vultus nec resolutus correctionis est index & ad solidum virtutis gradum animam parat.„ Die vernünftige Natur des Menschen

en wird durch die Eindringlichkeit der Sinnlichkeit gleichsam beleidigt, ihre gesetzgebende Würde wird durch die ungestimmen Forderungen derselben empfindlich angegriffen; aufgebracht rächt sie sich, indem sie die böse Lust in sich erstickt. רוע פנים drückt den an den Gesichtszügen sichtbaren Ernst und den Schmerzen der Selbstbeherrschung aus. Diese Redensart findet man auch Gen. XL, 9. und Neh. II, 2. ייטב לב ist dem ברוע פנים entgegengesetzt, und drückt also die Gemüthsheiterkeit und die Seelenruhe aus, vergl. XI, 9. וייטיבך לבך, dein Gemüth erfreue dich, ist parallel mit שמח; Kap. IX, 7. בלב טוב, mit heiterm Gemüthe. Es ist also nicht von sittlicher Güte des Herzens die Rede, wie es die meisten alten Uebersetzer erklärten.

v. 5.

„Melius etiam est a sapiente corripi, quam per adulationem decipi blandientis. Cui simile est illud: Meliora sunt vulnera amici, quam fraudulenta oscula inimici.„ *Hier. ad h. l.*

v. 6.

Symmachus erklärt diesen Vers sehr sonderbar: *δια γαρ φωνων των ἀπαιδευτων ἐν δεσμωτηριῳ γιγνεται τις.* Hieronymus macht folgende Anmerkung darüber: „Symmachus pro eo, quod nos posuimus: Quia sicut vox spinarum sub olla, sic risus stulti, hunc sen-

ſenſum interpretans, quem ſupra diſſeruimus, ait: Per vocem imperitorum vinculis quis colligatur, h. e. ad vocem talium præceptorum magis auditor invertitur, dum vinculis peccatorum ſuorum quisque conſtringitur:„ er erklärte alſo קול כסילים dem vorhergehenden שיר כסילים gemäß, und הסירים heißen ihm nach Kap. IV, 14. die Gebundene, oder Sklaven der Thorheit. Ungemein ſchön iſt die Paronomaſie der Wörter שיר כסילים קול הסירים תחת הסיר, die ſich in keiner andern Sprache nachahmen läßt.

v. 7.

עשק vergl. IV, 1. V, 7. heißt Verfolgung, Unterdrückung, und nach Hieronymus, Verläumdung -- יהלל Vulg. conturbat ſapientem. Aq. πλανησει, decipit, errare facit. Symmachus, θορυβησει. LXX. περιφερει. Auf die nämliche Weiſe gaben oben Aquila הללות und מהלל durch πλανησιν, Symmachus durch θορυβον, LXX. durch περιφοραν.. Hieronymus erklärt der Etymologie nach περιφοραν durch circumlationem, das eine ungewöhnliche Bewegung im Kreiſe bedeutet. Dieß ſcheint auch die eigentliche und erſte Bedeutung von הלל zu ſeyn. Die übrigen Bedeutungen ſind durch die Uebertragung auf den Zuſtand des Gemüthes entſtanden. Man kann vor Freude, Kummer und Unſinn außer ſich ſeyn, und im Kreiſe herumtaumeln; daher drückt dieß

einzige

einzige Wort den höchsten Grad der Freude, der Betrübniß und des Blödsinnes aus: denn in keinem dieser Zustände ist das Gemüth der Bewegungen seines Körpers mächtig. Περιφερεσθαι wird auch oft im Griechischen für παραφερεσθαι gesetzt. --- Einige neuern Exegeten übersetzen Gerade umgekehrt: ostendit in splendore; es würde mir aber ein leichtes seyn zu zeigen, daß הלל diese Bedeutung an und für sich gar nicht habe, wenn ich nicht absichtlich alles Widerlegen vermeiden wollte. Mich bestimmte der Sprachgebrauch des Predigers, den Erklärungen der Alten beyzutreten; denn er bedient sich dieses Wortes wenigstens noch sechsmahl und immerhin in der Bedeutung des Unsinnes: mit welchem Grunde wollten wir also unsere Abweichung an dieser Stelle rechtfertigen?

לב מתנה, cor doni. Hieronymus bemerkt an dieser Stelle: „Pro eo, quod LXX, Aquila & Theodotio interpretati sunt: Perdit cor ἐυγενειας ἀυτου, i. e. fortitudinis seu vigoris ejus, Symmachus ait: Perdit cor Mathana, id est, donum, tam verbum hebraicum, quam ejus interpretationem copulans & faciens illum sensum, qui alibi scriptus est: Excæcant munera etiam sapientum oculos.„ Einige Codd. lesen ἐυτονιας, und damit stimmt Hieronymus Uebersetzung besser überein. לב מתנה heißt dem hebräischen Sprachgebrauche nach ein großmüthiges Herz, ein edles Gemüth,

das

das von seinem Hauptzuge, der Freygebigkeit, Uneigennützigkeit und der Erhabenheit über schnöden Gewinn benennt wird. Schwache Seelen unterliegen der Liebe zum Gelde und der Aengstigkeit wegen künftigem Mangel: sie sind kärglich sparsam und unfähig, Aufopferungen zu machen. Sprüchw. Sal. XIX, 6. korrespondirt dem לאיש מתן im parallelen Gliede נדיב, ingenuus, nobilis, generosus. Auch in andern Sprachen findet man die Benennung der Freygebigkeit und Großmuth von Wörtern abgeleitet, die die Seelengröße und Freyheit des Geistes, der nicht vom niedern Eigennutze beherrscht wird, bezeichnen. Ἐλευθεριοτης sagen die Griechen nicht nur von einem freyen und edlen Charakter, sondern auch von der Freygebigkeit, und die Römer thuen es ihnen durch liberalitas nach. Ἀνελευθερια, Niederträchtigkeit und Geiz steht jenem entgegen. --- Wie, wenn der Prediger Freygebigkeit gesetzt hätte, um durch dieses Merkmahl den erhabenen, freyen, und über seine selbstsüchtige Neigungen gebietenden Charakter des Weisen zu beschreiben? Oder besser, wenn er νȣς ἐλευθεριος, animus liberalis, im Sinne gehabt, und die eine Bedeutung von ἐλευθεριος durch מתנה ausgedrückt hätte, weil er für die andere entweder kein Wort finden konnte, oder beyde so verbunden glaubte, daß auch im hebräischen לב מתנה Freygebigkeit und edle Sinnesart andeuten müsse? Soviel ist ge-

wiß,

wiß, daß die Uebersetzung der Alten: την καρδιαν ευγενειας, oder wenn wir wollen ευτονιας (denn Geistesstärke ist der Grund der Ingenuität) den Sinn des Predigers am besten getroffen habe. Symmachus Uebersetzung hat den Context und die grammatischen Regeln der Sprache gegen sich. Der Sinn also dieser Stelle ist dieser: Nur ist es zu bedauern, daß oft Verfolgung den Weisen außer Fassung bringt, und sein edles Herz zwingt, seine Grundsätze zu verbergen.

v. 8.

„Hebræus (der Jude, mit welchem Hieronymus den Prediger las) ita hunc locum cum sequenti versiculo disseruit: Melius est te finem considerare negotii, quam principium, patientem esse, quam impatientiæ furore raptari.„ Ἡ μακροθυμια προ (αμεινων) της υψηλοφρονησεως korrespondirt dem hebräischen: ארך־רוח מגבה־רוח von Wort zu Wort.

v. 9.

Mit der hebräischen Phrase: בהל ברוח לכעם kann das griechische ὀξυθυμεῖν sehr wohl verglichen werden. Die LXX. drücken hier כעס durch θυμος und θυμοῦσθαι aus. — בחיק, nach der Sprache der alten Welt war die Leber der Sitz der Hitze und des Zornes, wie das Herz der Sitz des Verstandes. „Non quod concedat, merkt Hieronymus an, tar-

dius irascendum, idcirco dicit: Ne festines spiritu tuo irasci; sed quod, quum furens & recens fuerit ira dilata, facilius sedatam possit aufferre.„

v. 10.

מה היה ש״, vergl. mit dem griechischen τι, ὁτι, quid est, cur: quid causæ est. --- מחכמה, Symmachus: φρονιμως. δια σοφιας wie δια ταχους, δια βραχεων, eine Umschreibung des Umstandswortes. Die Construktion שאל mit על ist fremd, und weicht sowohl vom guten Griechischen als Hebräischen ab: doch findet man ἐρωτᾳν einige Mahle im N. T. mit περι gesetzt, wie Lukas IV, 38. ἠρωτησαν ἀυτον περι ἀυτης, und noch einigen Stellen im Johannes. „Ne vetus sæculum, kommentirt Hieronymus, præsenti præferas, quia unus utriusque est conditor Deus. Virtutes bonos dies viventi faciunt, vitia malos. Ne dicas ergo, meliores fuisse dies sub Mose & sub Christo, quam modo sunt. Nam & illo tempore plures fuere increduli & dies eorum mali facti sunt: & nunc credentes multi reperiuntur, de quibus ait salvator: Beatiores, qui non viderunt & crediderunt.„

v. 11.

ויתר μᾶλλον δε oder μαλιςα, imo vero, maxime. ראי השמש, die Lebenden, vergl. XI, 7. und VI, 5.

v. 12.

בצל, Symmachus: σκεπει σοφια, ὡς σκεπει το ἀργυριον. Der Prediger scheint das syrische בגן, vergl. Bened. Michaelis Syriasm. pag. 146. nachzuahmen. Um sich die Redensart ein wenig deutlicher zu machen, so denke man sich: σοφια εἰς σκεπην ἐςι, i. e. σκεπει, protegit, gewährt Schutz. Dasjenige, was bedeckt wird, liegt im Schatten der Decke, ist verborgen, wird geschützt. Daher sind den Orientalen Schatte und Schutz verwandte Begriffe: ihre Zelte heißen מטלא, weil sie dieselben durch ihren Schatten gegen die Sonnenhitze schützen, und טלל in Piel, Schatten machen heißt bedecken, beschützen. . . גן, das den Schatten grünender Bäume anzeigt, hat in Piel die nämliche Bedeutung.

v. 14.

ביום טובה, im Glücke. Ich vergleiche diesen Ausdruck mit dem griechischen Ἐυημερια, das eine Lage und Umstände ausdrückt, in denen jemand angenehm und nach Herzenslust leben kann: ἐυημερεῖν heißt daher, commode & ex animi sententia vivere, secunda fortuna uti. ביום רעה heißt also im Gegensatze tempus adversum.

היה בטוב. Die LXX lasen: חיה בטוב, ζηϑι ἐν ἀγαϑῳ. Wäre dieß die wahre Lesart, so würde ich des Predigers Ausdruck mit ἐυζην vergleichen; doch halte ich die ma-

sorethische für die richtige, nachdem ich gefunden habe, daß Symmachus, der sich der Reinheit der griechischen Sprache befließ, Kap. XI, 9. die Wörter: יטיבך לבך übersetzt hat: Ἐν ἀγαθῷ ἔςω (καρδια σου) und so auch hier: ἔσο ἐν ἀγαθῷ. ראה, προορα. Die einfachen Zeitwörter der Hebräer korrespondiren den zusammengesetzten der Griechen. Der Satz: Sieh die schlimmen Tage vor, enthält einen Beweggrund, den gegenwärtigen Genuß nicht zu versäumen.

זה לעמת זה. Sym. και γαρ τȣτο ἀναλογον τȣτου ἐποιησεν ὁ θεος. LXX. συν τȣτῳ συμφωνως τȣτο. Vulg. Sicut enim hanc, sic & illam fecit Deus. Ich weiche in der Erklärung ein wenig von den Alten ab. עמת drückt wohl zuerst eine Verbindung aus. Das Band, das verschiedene Dinge verbindet, ist nun entweder Aehnlichkeit, und dann heißt עמת, gleichwie, so auch, sowohl, als, wie V, 15: oder es ist der Raum, und dann heißt es, bey, neben, mit, oder bey einem Gegensatze, wie hier, gegenüber. Ich vergleiche des Predigers Grundsatz mit einem ähnlichen, welchen der Siracide äußert: Gott schuf alle Dinge ἀντιςοιχως: Ἀπεναντι τȣ κακοῦ το ἀγαθον, και ἀπεναντι τȣ θανατου ἡ ζωη, ὑτως ἀπεναντι ἐυσεβοῦς ἁμαρτωλος. Και ὁυτως ἐμβλεψον εἰς παντα τα ἐργα τȣ ὑψιςου, δυο δυο, ἐν κατεναντι τȣ ἑνος. K. XXXVI, 14, 15. Beyspiele dieser Fügung Gottes, daß

sich

sich in seiner Schöpfung alle Dinge, zwey und zwey, entgegengesetzet sind, und sich das Gleichgewicht halten, gab der Prediger oben Kap. III, 1--9.

שלא ימצא, damit der Mensch nie entdecken könne, was die Zukunft enthalte, oder was auf das Gegenwärtige folge. אחריו ist ellyptisch gesetzt für אשר יהיה אחריו. Griechisch lautet der Satz ganz gut: *μη ὁ ἀνθρωπος ἑυρῃ μετα ταυτα ὀυδεν.* Symmachus verfehlte dießmahl den Sinn ganz, und verführte auch Hieronymus durch seine Uebersetzung, *τȣ̃ μη ἑυρεῖν ἀνθρωπον κατ' ἀυτου μεμψιν.* Die Erklärung Olympiodors verdient bemerkt zu werden: „Pulchre, inquit Ecclesiastes, Deus nobis humanarum casuum rationem occuluit, ne cognoscat homo, quæ sibi sunt eventura. Congrue vero Deus & apposite, quod videtur nobis malum, adducit post id, quod visum est nobis bonum: contra nonnunquam bona malis superinducit. Et quid ita hæc nobis eventura non prævidemus? curve horum eventuum causas ignoramus? Nempe ad majorem nostram commoditatem. Si enim, quæ ventura nobis essent, homines præsciremus, nullus Dei nobis inesset metus, nulla religio. Hac autem perutili rerum ignoratione conclusi, quum ad singula pendeamus & Deum pio colimus metu & cognoscimus ab eo & quidem solo, nobis malorum omnium finem futu-

rum.„ Vergleich den Context Kap. III, 1--14.

v. 15.

מאריך, nämlich ימים wie Kap. VIII, 13. vergl. μακροβιος.

v. 16--18.

יצא את כלם, entgeht allen Unfällen, das ist, den unglücklichen Folgen beyder Extreme, der überspannten Tugend sowohl, als der übertriebenen Lasterhaftigkeit. So erklären die meisten neuern Uebersetzer diese Worte: sie legen dem hebräischen יצא die Bedeutung, entwischen, entfliehen bey, die es nirgends hat, oder die doch noch zu beweisen ist.

Dieser Satz ist nichts anders, als eine Bestättigung und Wiederhohlung des unmittelbar vorhergehenden, wie schon das Bindewort כי, und überdieß כלם, das sich auf זה, זה bezieht (sieh meine Bemerkung zu Kap. VI, 6.), andeutet. Der Pr. hatte aus der Erfahrung, daß zu große Tugendstrenge und auf der andern Seite alle Gränzen übersteigende Gleichgültigkeit gegen dieselbe gleich nachtheilige Folgen habe, den Schluß gezogen, daß das beste sey, sich mit einer Hand an Religiösität zu halten, und mit der andern von Irreligiösität oder dem, was ihr ähnlich ist, nicht abzulassen, das ist mit andern Worten, die Mitte zwischen beyden Extremen zu beobachten. Eben dieses

ist

ist es nun, was er an dem wahren Tugendhaften rühmt: er geht den Weg, der in der Mitte liegt, und meidet das zuviel in beyden Fällen.

So ward diese Stelle von den Alten allgemein erklärt. Symmachus übersetzt: Ὁ γαρ φοβȣμενος τον θεον διεξελευσεται τα παντα, pervadit, permeat omnia, oder nach des Predigers Sprachgebrauche, utrumque. Hieronymus dollmetscht: Egredietur ad omnia, i. e. tam ad hoc, quam ad illud accedet. Daß er sich dieß dabey gedacht habe, erhellet aus seinem Commentar, wo es heißt: „Noli esse justus multum, quia pondus grande & pondus parvum abominatio est coram Domino. Unde & apud philosophos virtutes in medidullio positæ sunt, & omne, quod nimium est, sive sursum, sive deorsum, reputatur in vitio.„ Die LXX: τοις γαρ φοβουμενοις διεξελευσεται τα παντα stimmen mit Symmachus überein; nur drücken sie sich in der leidenden Gattung aus. Vulg. Qui timet Deum, nihil (i. e. nec hoc, nec illud) negligit. Dem hebräischen Worte יצא legen die LXX. auch an andern Stellen die nämliche Bedeutung bey. Z. B. 2. Sam. II, 23. Και διεξελθε το δορυ εκ των ὀπισω ἀυτου, pervasit corpus ejus a tergo. Job XX, 25. διεξελθοι δε δια ϛοματος ἀυτου βελος, transeat per os ejus sagitta vel egrediatur ex ore ejus. Ezechiel XII, 15. διεξελευση δι

 ἀυτου,

αὐτου, transi per murum vel pertransi murum. . . Ich zweifle nicht, daß der Prediger, indem er יצא את כלם schrieb, an διεξερχεσθαι gedacht habe. Nur ist noch die Schwierigkeit zu heben, warum er nicht ב oder בין כלם, δια παντα geschrieben habe, wodurch der Sinn noch einmahl so deutlich geworden wäre. Ich sehe wohl, daß man dadurch hauptsächlich verleitet ward, יצא durch evadere, effugere zu erklären; aber wir haben die Ursache nicht anzugeben, warum der Prediger so und nicht anders geschrieben habe; sondern es liegt uns blos ob, zu vertheidigen, was er wirklich gethan hat. יצא also wird immerhin mit dem Akkusativ konstruirt, und konnte hier um so füglicher geschehen, da δια an das Zeitwort ἐξερχεσθαι angeknüpft ist, und der Prediger den nämlichen Begriff mit יצא verbunden zu haben scheint.

Uebrigens wird diese Redensart immer dunkel bleiben, wenn man damit nicht μεσην βαδιζειν, μεσην τεμνειν, das in der Tugendlehre der Griechen klassisch ist, vergleicht. Wenn sie über Tugend philosophirten; so suchten sie das Mittel zwischen Zuviel und Zuwenig auf. Aristoteles sagt in seiner Ethik: ὀυτω δε πας ἐπισημων την ὑπερβολην και την ἐλλειψιν φευγει, το δε μεσον ζητει και τουθ᾽ ἀιρειται, und wieder: της μεν κακιας ἡ ὑπερβολη και ἐλλειψις· της δε ἀρετης ἡ μεσοτης. Nach ihm Horaz: Virtus est medium vitiorum utrinque reductum.

tum. Und Terenz: Ne quid nimis. Von diesem Grundsatze machte der Verfasser des Predigers im vorliegenden Falle Anwendung, und führte ihn auf seine eigene Weise und soviel es ihm seine Sprache erlaubte, aus. Unverkennbar ist dieß im 18ten Verse, und auch Olympiodorn entgieng es nicht. Dabey ist der Ausdruck vv. 16. 17. 18. ganz ungewöhnlich und hart, so, daß auch ohne die Vermuthung des fremden Ursprunges, die der Inhalt darbeut, der Verdacht entstehen muß, die unter diesen Worten begriffene Lehre sey nicht zuerst in dieser Sprache gedacht und erfunden worden; sondern sey ausländische Weisheit, die der neue Ausdruck eben darum so übel kleide, weil er nicht für sie gemacht sey. Die Philosophie der Griechen hatte sich zugleich mit ihrer Sprache gebildet: jene hatte auf diese und diese auf jene gewirkt, bis die schönste Harmonie zu Stande gebracht war: es war eine schöne Seele in einem schönen Körper; beyde gehörten unzertrennlich zusammen. Diese Philosophie war nur für diese Sprache, und sie mußte daher unter jedem Volke, in jeder andern Sprache, in die sie versetzt ward, kenntlich bleiben, oder auch, wenn man will, von ihrer Schönheit und Deutlichkeit verlieren. Es war nicht anders möglich, als daß fremde Wörter und Redensarten entweder zu enge oder zu weit für ihre Begriffe waren, oder daß man für sie neue Ausdrücke stempeln,

oder vorhandenen Wörtern gegen den gemeinen Gebrauch neue Bedeutungen geben mußte. Die lateinische Sprache war gewiß reicher, als die hebräische: sie hatte ihrer Abstammung nach schon mehr Aehnlichkeit mit der griechischen: Cicero war ihrer gewiß im höchsten Grade mächtig, und doch wie viele Mühe kostete es ihm, die Lehren der griechischen Schulen erträglich vorzutragen. Wie oft mußte er nicht Wörter häufen? Wie oft dennoch das Griechische, für das er keinen gleichbedeutenden Ausdruck fand, beysetzen? Und wie oft bleiben dessen ungeachtet seine philosophische Schriften dunkel, wenn man in der Schulsprache der Griechen nicht eingeweiht ist? Diese Schwierigkeit, griechische Ideen in eine andere Sprache zu übersetzen, mußte ein hebräischer Schriftsteller im ungleich höhern Grade fühlen; da seine Sprache noch mehr, als die lateinische, hinter der griechischen zurück war. Was war da natürlicher, als daß er entweder keine Worte für seine Vorstellungen fand, oder doch sich des besten Willens und der größten Anstrengung ungeachtet, nur zur Hälfte deutlich machen konnte?

Es ist offenbar, in unserer Stelle soll הרבה und יותר die griechischen Nebenwörter λιαν, σφοδρα, ὑπερβαλλοντως, παρα τȣ μετριου ausdrücken; aber sie bleiben hinter ihrer Bedeutung zurücke. Das zweyfache זה ist eine unvollkommene Nachbildung des

οὑτος und ἐκεινος: ירא אלהים soll nicht so-wohl den religiösen Gottesverehrer, als viel-mehr den wahren Tugendhaften nach dem System der griechischen Schulen bezeichnen: כל für ἀμφω und יצא für διεξερχεσθαι oder μεσην βαδιζειν, wieviel muß hier zum guten Glücke der Context errathen helfen? Oder läßt sich ohne diese Hypothese diese und ähn-liche Stellen befriedigend erklären? Hiero-nymus erklärt v. 17. ganz gut. „Noli pec-catis addere peccata, ne provoces Deum, etiam hic tibi inferre judicium.„ V. 18. bezieht er auf v. 14. „Quia vita hæc mise-rabilis diversis quotidie variatur eventibus, tam ad adversa, quam prospera justi animus præparetur & poscat Domini misericordiam, ut, quodcunque evenerit, librata mente sustentet. Qui enim timet Deum nec pro-speris elevatur, nec deprimitur adversis.

v. 19.

תעז. Aq. Ἐνισχυσει τον σοφον, robur præstat sapienti. LXX. βοηθησει. Nach dem Buchstaben, valida est sapienti, oder mu-nimento est. „Propterea sapientia con-fortat justum, & omnium principum civi-tatis super eum excedit auxilium; quia, quamvis aliquis justus sit, tamen dum est in hac carne constitutus, subjectus est vi-tiis ac peccatis & majore præsidio indiget.„ *Hier. ad h. l.*

v. 21.

אשר לא, ὅπως μη. Esth. II, 10. „Fac, quæ præcepta sunt tibi, & sapientiæ auxilio confortatus vel ad bona vel ad mala præpara cor tuum, & non cures, quid de te loquantur inimici, qualis foris opinio sit. Quomodo enim prudentis viri est, murmurantem famulum non audire, nec curiose aurem apponere, quid de se loquatur absente, (si enim hoc fecerit, semper in tribulatione erit) sic & sapientis hominis est, sapientiam præviam sequi & vanos non considerare rumores. „ *Hier. ad h. l.* Um die grammatische Schwierigkeit in den Worten: אשר ידברו zu heben, wagte man verschiedene Versuche. Die LXX. setzten *ἀσεβεις* hinzu; die Vulgata aber und Symmachus übersetzen sie in der leidenden Gattung: *μηδε πασι τοις λαλουμενοις παρασχης τῃ καρδιᾳ.*

v. 22.

„Sed & alio exemplo docet, fährt Hieronymus fort, penitus non curandum justo homini, quid homines loquantur, dicens: quoniam novit conscientia tua, quod tu de multis loquutus es, & sæpe aliis detraxisti, sic & aliis debes ignoscere detrahentibus. Et simul docet, non facile judicandum & habentem trabem in oculo, de festuca alterius non loquendum. „ Die LXX. liefern von diesem Satze eine zweyfache Uebersetz.

ersetzung: Ὅτι πλειςακις πονηρευσεται σε και καθοδες πολλας κακωσει την καρδιαν σου, und überdieß liefert Montfaucon noch eine dritte, die er dem Aquila beylegt: ὅτι προς πλεονακις καιρες πονηρευσεται καρδια σου. Es ist schwer diese Uebersetzungen, die vielleicht selbst interpolirt sind, aus einander zu lesen. Das Fragment: ὅτι πολλακις πονηρευσεται σε scheint dem Symmachus zuzugehören, der am sorgfältigsten die Hebraismen zu vermeiden suchte: und dieß geschieht hier, wenn für פעמים רבות πλειςακις und für לבך σε gesetzt wird: ein fleißiger Leser schrieb sich diese Worte zur Erklärung der LXX. an den Rand, bis sie endlich von einem unwissenden Abschreiber in den Text eingerückt wurden. -- -- Das folgende Fragment scheint den LXX. zuzugehören, die auch Kap. VI, 6. פעמים durch καθοδες übersetzt haben. Alle alte Uebersetzer haben also ירע gelesen, das Symmachus und die LXX. transitiv, Aquila dagegen intransitiv erklärten: jene bezohen den Satz auf den Knecht v. 21, der sich in hundert Gelegenheiten rächen könnte; dieser verband ihn mit dem folgenden, vielleicht auf folgende Weise: „dein Gemüth wird aufgebracht werden, daß auch du andere lästerst.„

אשר. LXX. ὅτι ὡς και γε συ. Hier scheint mir ὡς noch zu der zweyfachen Uebersetzung und insbesondere dem Symmachus zuzugehören. Symmachus Text wäre demnach:

nach: Ὅτι πλεισάκις πονηρεύσεταί σε, ὡς καὶ σου ἐλοιδόρησας ἄλλες; er hielt sich öfters mehr an einen gefälligen Sinn, als den Buchstaben der Worte. Der ursprüngliche Text der LXX. wäre dagegen: Ὅτι καθόδους πολλὰς κακώσει καρδίαν σου, ὅτι καίγε συ κατηράσω ἑτέρους. Man muß gestehen, daß sich ὡς besser zum Context, als ὅτι schicke. Die Vulgata hat den Sinn des Originals am besten gefaßt: Scit enim conscientia tua.

v. 23.

נסיתי, τούτων ἐπειράσθην, horum periculum feci, sieh Anmerk. zu II, 1. בחכמה, I, 13. II, 21. φρονίμως. אחכמה. Sym. ὑπέλαβον σοφὸς γίνεσθαι.

v. 24.

Die LXX. ziehen die erste Worte dieses Verses noch zum vorhergehenden: Καὶ αὐτὴ ἐμακρύνθη ἀπ' ἐμοῦ μακρὰν ὑπὲρ ὃ ἦν: ihnen folgt die Vulgata: Et ipsa recessit a me multo magis, quam erat. Das מ in מה sahen sie für das Vorwort מן, ὑπὲρ und ה für den Artikel ὁ, ἡ, τὸ an. Der letzte Grund, der sie dahin leitete, liegt wohl darin, daß sich der Prediger in seiner Schreibart nicht gleich blieb, oder vom Sprachgebrauche abwich; denn מה־ש fragt nicht, und ohne Frage ist der Satz sinnlos und paßt zu dem folgenden nicht. Die Gesetze des Parallelismus sprechen für den masorethischen Text,

und

und wir sind übrigens der anomalischen Schreibart des Predigers schon gewohnt. Man bemerke noch die Bedeutung, die מצא an dieser Stelle hat. „Die Tiefe! wer wird sie ergründen?

v. 25.

ולבי. LXX. Ἐκυκλωσα ἐγω και ἡ καρδια μου. Symmachus und die Vulgata halten sich nicht so strenge an den Text, sondern sie erklären vielmehr. Nach Hieronymus Zeugniß hat jener übersetzt; Pertransivi universa sensu meo & scire & discere & investigare. Die Vulgata folgte ihm, wenn sie sagt: Perlustravi omnia animo meo. Olympiodor macht eine artige Erklärung hierüber: „Vir sapiens, quum ad intelligendum aliquid vires intendit, collecta mente omnia in circuitu rationibus perlustrat, sese ipsum suasque facultates speculatur & perpendit. Tum & objectam rem materiamque intelligendam optime consulit, nec pravo animi judicio a veritate aberrat. Neque item linea recta fertur ad sensibilia prospectanda, sed clausis sensuum fenestris ac recedens in suæ mentis penetralia perambulat in circuitu: ibi arcano reflexu in se rediens intellectus sese speculatur ipsum & quod intelligendum objicitur.„ In סבותי liegt wohl dieß alles nicht; aber man mußte es hineinlegen, wenn man לבי damit verband. Dieß ist also der eine Grund,

warum

warum ich der Erklärung Symmachus nicht beytreten kann. Der zweyte Grund ist; weil der Prediger immerhin zwey Sätze aneinander knüpft, so oft er sich dieser Formel bedient, um einen neuen Gegenstand seiner Untersuchung aufzuführen, wie Kap. IV, 1. שבתי ואראה. VIII, 9. את כל זה ראיתי ונתון אל לבי. IX, 1. כי את כל נתתי אל לבי ולבור und v. 11. שבתי וראה. Würde bey לבי noch נתון stehen, wie VIII, 9; (ob es gleichwohl nicht so grammatisch richtig ist; denn es sollte תן oder תת heißen) so wäre aller Zweifel gehoben, vergl. I, 13. Lassen sie uns untersuchen, ob dieß, oder ein ähnliches Zeitwort nicht hinweg bleiben konnte.

Der Prediger bedient sich des Wortes לב in verschiedenen Redeformen: er sagt: נתן בלב III, 11. נתן את לב mit folgendem ל I, 13. VIII, 9. und נתן אל לב mit folgendem את VII, 2. IX, 1. Woher lernte er, diesen Sprachgebrauch so oft zu verändern ohne Nachtheil des Sinnes? Ich vergleiche לב mit dem griechischen νους, und glaube gefunden zu haben, was ich suchte. Die oben angeführten Phrasen korrespondiren eben so vielen griechischen: נתן בלב, *βαλλειν, τιθεναι ἐν νῷ, θυμῳ, φρεσι.* נתן אל לב, *βαλλεσθαι ἐις νοῦν τι* -- נתן את לב mit dem Dativ des Objekts, *προσεχειν τον νοῦν τινι.* Nun sind wir auch im Stande לבי zu erklären. Die Griechen sagen: *Ἐννοια μοι ἐγενετο*, und nach ihnen die Lateiner:

mens

mens mihi erat: dürfte לבי nicht Nachahmung dieser Redensart seyn? -- -- Mag gleichwohl die Aehnlichkeit der erstern Beyspiele zur allgemeinen Analogie der Sprachen gehören (denn auch wir sagen, etwas zu Gemüthe nehmen, seinem Gemüthe vorhalten, sein Gemüth auf etwas richten); so scheint mir doch das letztere viel zu speciell zu seyn, um es daraus erklären zu wollen. לתור habe ich oben erklärt -- בקש, ζητειν wird in den philosophischen Schulen der Griechen von gelehrten Untersuchungen, vom Nachdenken über die Gegenstände des gelehrten Streites gesagt. --- Ἀναζητειν, investigare.

v. 26.

מוצא אני. LXX. ευρισκω εγω αυτην και ερω πικροτεραν. Die Worte αυτην και ερω sind eine Glosse, hinzugesetzt, um die Rede auszufüllen. Vielleicht war dem spätern Leser die Bedeutung von ευρισκειν nicht vollkommen bekannt, oder was ich fast vorziehe, wurden die LXX. selbst durch den ungewöhnlichen Gebrauch von מצא irre gemacht, und glaubten die Ellypse ergänzen zu müssen. Erinnert man sich, daß die Griechen ευρισκειν, wie die Lateiner comperire, reperire, für erkennen, einsehen, gewahr werden setzen, und daß wir selbst im Deutschen sehr wohl sagen können: ich fand das Weib bitterer, als den Tod; so hat man diese Veränderung nicht vonnöthen.

מר. Den ersten Unterschied der äußern Empfindungen bemerkte man natürlich am ersten und auffallendsten durch den Geschmack. Alles Angenehme nannte man daher in der Folge süß, wenn es uns auch von einem andern Sinne geliefert ward, wie K. XI, 7. מתוק האור, so wie alles Unangenehme, das scheußliche und fürchterliche, Bitter hieß, wie an unserer Stelle.

Hieronymus kommentirt diese Stelle ganz gut: „Ecclesiastes dicit, se omnium malorum caput mulierem reperisse; quia & per illam mors in orbem terrarum introiit & pretiosos animos virorum capit: (omnes quippe adulterantes quasi clibanus corda eorum) quæ facit adolescentium evolare corda. Et quum in mentem miseri amatoris inciderit, trahit eum in præceps, nec ante pedes suos respicere patitur, sed quasi laqueus & sagena cor adolescentis innectit. Vincula sunt manus ejus, pro quo Aquila interpretatus est: Vinctæ sunt manus ejus (δεδεμεναι αἱ χειρες αυτης), quod hebraica lingua dicitur: אסורים ידיה: suadere enim potest, vim facere non potest, nec ad se nolentes compellere (der Context verwirft Aquila's Interpretation). Justus qui fuerit & bonus coram Deo, eruetur ab ea: peccator vero captus deducetur in mortem. Non putemus temere hanc Salomonem de omni genere mulierum protulisse sententiam: quod expertus est loquitur.

v. 27.

v. 27.

אמרה קהלת. Ich halte allerdings die Lesart der Masorethen für die echte. Die LXX. konnten wohl nicht anders übersetzen, als: ἐιπεν ὁ Ἐκκλησιαςης.

אחת לאחת. Ich verstehe die Bemerkung, die Hieronymus an dieser Stelle macht nicht: er sagt: „Pro eo, quod supra sermonem hebræum interpretantes diximus, *unam ad unam*, ut inveniatur &c. apertius interpretatus est Symmachus: *unam ad unam invenire rationem*, (λογισμον). Quod enim nos solemus absolute & neutraliter adpellare, i. e. *hoc* quæsivi, *illud* volui invenire, hebræi fœminino genere pronunciant, sicut in psalmo: *Unam* petii a Domino, *hanc* requiram, pro eo, quod est, *unum*.„ Hieronymus war in seiner Uebersetzung den LXX. gefolgt (μιᾷ τῇ μιᾷ): er will denselben Symmachus Interpretation als eine bessere entgegensetzen; und läßt ihn doch auch nur unam ad unam schreiben: widerspricht er sich nicht? läßt uns 2) nicht selbst dasjenige, was er zur Erklärung und Rechtfertigung des Symmachus vorbringt, vermuthen, Symmachus müsse unum ad unum (ἑν προς ἑν) geschrieben haben? Ich bin wirklich dieser Meinung und glaube vielmehr, Hieronymus habe den Sinn des Symmachus nicht ganz gefaßt, und, ἑν και ἑν auf λογισμον beziehend, den Satz so verstanden: Ich suchte eine und die andere Ursache zu finden. . . Wir haben

ohnehin Ursache auf Hieronymus Uebersetzungen aus Symmachus ein kleines Mißtrauen zu setzen.

Doch dem sey, wie ihm wolle; die Vulgata trat der Wahrheit näher, wenn sie unum & alterum übersetzt; denn Hieronymus Bemerkung ist ganz richtig, daß die Hebräer das weibliche Geschlecht für das unbestimmte Geschlecht der Griechen setzen. Die Vulgata folgt übrigens in keinem Buche Symmachus so oft, als im Ecclesiastes: ihre Uebersetzung dient mir daher zu einem neuen Beweise meiner obigen Vermuthung. Aquila hat dießmahl am glücklichsten ἐν προς ἐν gewählt: er allein fand den griechischen Ausdruck, den der Prediger in hebräischer Sprache gegeben hat. Die Griechen dedienen sich der Redensart ἐν προς ἐν, ἐν ἀνθ' ἑνος, um die Vergleichung verschiedener Dinge anzuzeigen. Der Sinn der Stelle ist also: Hoc reperi unum alteri eum in finem conferendo, ut detegerem consilium sat solidum eludendi artes meretricis.

למצא חשבון. „Hesebon, merkt Hieronymus an, quippe quod omnes voce consona λογισμους transtulerunt, secundum hebræi sermonis ambiguitatem, & numerum possumus & summam & rationem & cogitationem dicere.„ Hier ist wohl חשבון soviel, als Klugheit, Weisheit, s. m. Bemerkung zu v. 29. --- מצא vergl. mit ἐξευρισκειν nach den oben aus Baruch angeführten

ten Stellen. Offenbar ist es hier parallel mit v. 25. לדעת ובקש חכמה וחשבון.

v. 28.

אדם אחד מאלף מצאתי, eine der dunkelsten Stellen des Buches. מצא kann hier wohl den gewöhnlichen Sinn, auf etwas von ungefähr stoßen, oder absichtlich aufsuchen und finden, nicht haben: denn sonst spräche der Prediger Unsinn. Um demselben auszuweichen; so verstand man unter אדם einen rechtschaffenen, geraden, weisen und enthaltsamen Mann, und also unter אשה eine würdige, tugendhafte Frau. Jetzt fiel freylich jene Schwierigkeit hinweg; doch ward dabey nichts gewonnen; denn es mangeln nicht nur die Gründe, um ein so willkührliches Verfahren zu rechtfertigen; sondern man vermißt auch ungerne einen leichten und natürlichen Zusammenhang der Stelle, und findet den Stachel nicht, der doch vermuthlich in der Rede des Predigers liegen soll.

Der Prediger suchte Weisheit, um den Fallstricken der Buhldirne zu entgehen, umsonst: warum? Ihr wohllüstiges Herz ist unerreichbar in seinen Anschlägen, unerschöpflich in immer neuer und unübersehbarer List: der Charakter des Mannes ist viel zu gerade und offen, zu sorglos und vom Argwohne zu weit entfernt, zu groß, um zu niedern Tücken seine Zuflucht zu nehmen, als daß er dem

Weibe beykommen könnte. Dieß will der Prediger sagen, dieß setzt die Entschuldigung Gottes v. 29. voraus, und diesen Sinn haben auch die Worte, derer er sich bedient, wenigstens nach seinem Sprachgebrauche. Das Wortspiel des oft wiederhohlten מצא, das Dunkel, das dadurch entsteht und zum Nachsinnen auffordert, das Auffallende des Satzes beym ersten Anblicke, alles dieses scheint nicht am unrechten Orte angebracht zu seyn — Olympiodor erklärt diese ganze Stelle allegorisch von der falschen Weisheit.

v. 29.

חשבונות. Hieronymus bemerkt hier: „Ne videretur communem hominum damnare naturam & Deum auctorem mali facere, dum talium est conditor, qui malum vitare non possunt, argute præcavit & ait, bonos nos a Deo creatos, sed quia libero sumus arbitrio derelicti, vitio nostro ad pejora labi, dum majora quærimus & ultra vires nostras varia cogitamus. חשבונות wird 2. Chron. XXXVI, 15. von Kriegsmaschinen gesagt, und ist also mit dem griechischen μηχαναι gleichbedeutend. Gerade so sagt Thucidides: Ἁμα δη τῆ χωσει και μηχανας προσηγον τη πολει. Aber die Griechen bedienen sich auch dieses Wortes metaphorisch von Mitteln jeder Art, um seine Zwecke zu erreichen, von entworfenen Plänen und listigen Anschlägen zu irg-

end einer Absicht. Πλεκειν μηχανας heißt ihnen fraudes struere, und die lateinischen Phrasen, machinas struere, omnes machinas adhibere sind ohnehin bekannt. Und diese Bedeutung ist es, die der Prediger seinem חשבונות beylegt, wie es der Gegensatz von ישר zu Tage legt.

Wie läßt sich nun die Möglichkeit denken, daß חשבונות im Hebräischen gerade so verschiedene Bedeutungen wie μηχαναι im Griechischen haben sollte? חשב scheint ursprünglich zu heißen, **Etwas** geschickt verbinden, und zu einem wohl ausgesonnenen Ganzen zusammenfügen: daher wird es von Weben, Sticken und Zimmern, kurz von allen Kunstsachen gesagt. Wir verbinden auch unsere Gedanken und Vorstellungen auf mannigfaltige Weise: wir vergleichen sie, setzen sie zusammen, ziehen Schlüsse daraus, bauen Systeme: daher heißt חשב auch denken, urtheilen, berathschlagen, sieh v. 27. Man vergl. Hom. Il. γ. 212.

Ἀλλ᾽ ὅτε δη μυθες και μηδεα πασιν ὑφαινον,

und Il. η. 324.

Τοῖς ὁ γερων παμπρωτος ὑφαινειν ἠρχετο μητιν

Νεςωρ.

Μηχανη hat im Griechischen eine weitere und engere Bedeutung. Hat es aber ein Mahl dazu gedient, Kriegsmaschinen zu bezeichnen; so war der Uebergang zu Ränke, um einen

andern in seine Gewalt zu bekommen, leicht und natürlich. חשב hängt nur durch eine der Bedeutungen, die es im Hebräischen hat, mit μηχανᾶσθαι zusammen, und חשבונות konnten daher Kriegsmaschinen heißen: hatte es aber ein Mahl diese Bedeutung, warum sollte es die metaphorische Bedeutung von μηχαναι nicht auch haben können?

Kap. VIII. v. 1.

Dieser Vers gehört ganz zum vorhergehenden. Dieß ist so offenbar, daß ich es ohne Beweis behaupten darf.

מי כהחכם. Die Alten fühlten schon die Schwierigkeit, die in diesen Worten liegt. Die LXX. übersetzen: τις οἰδε σοφους; sie dachten sich מי יודע aus dem zweyten parallelen Gliede hinzu. Ihnen folgt mit einer Verbesserung Aquila: Τις οἰδε σοφον. Die Vulgata bleibt dem Originale getreu: Quis talis, ut sapiens. Hieronymus: Quis ita, ut sapiens. . . Dieß כ soll wohl nichts anders, als das griechische ὡς ausdrücken, das oft determinativ gesetzt wird, und der Rede einigen Nachdruck giebt: Wer ist so weise? Wer kann dieß Räthsel lösen? Vom Gebrauche dieß כ findet man doch in den alten hebräischen Schriften keine Spur: dagegen ist es der griechischen Sprache so eigen, daß aller Verdacht, es möchte anders woher in die hebräische Sprache gedrungen seyn, verschwindet.

Eben

Eben so schwierig sind die folgenden Worte: עז פניו ישנא (jeschunne): dieß zeigen schon die verschiedenen Uebersetzungen der Alten. Der Text der LXX. ist: Και ἀναιδης προσωπῳ ἀυτου μισηθησεται: sie lasen also a) עז (As) und konstruirten פניו mit demselben: so übersetzen sie auch Dan. VIII, 23. מלך עז פנים, ἀναιδης προσωπῳ, und b) ישנא (jesunna) von שנא, odio habuit. -- -- Die Vulgata hat: Et potentissimus faciem illius commutabit: sie las auch As, aber konstruirte es nicht mit פניו: sprach jeschanne aus und leitete es von שנה ab. Die Verwechslung des א mit ה ist nicht ungewöhnlich, und die Masorethen zeigen sie deutlich genug durch Segol unter Aleph an. Nach Anleitung des Parallelismus behalte ich עז (Os) vom masorethischen Texte bey, und nehme jeschanne von der Vulgata an, und so glaube ich die wahre Lesart hergestellt zu haben.

Noch muß ich bemerken, daß das א in ישנא die LXX. verwirrt zu haben scheine, und daß diese Irrthum den andern nach sich gezogen habe. . . Die Vulgata ließ sich das As der LXX. gefallen, und die hebräischen Punktatoren scheinen auf μισηθησεται hingeblickt zu haben.

v. 2.

אני. LXX. ϛομα βασιλεως φυλαξον. Hier wird אני übergangen. Die Vulgata:

Ego os regis observo: hier wird es zwar beybehalten, aber שׁוּמר statt שמור gelesen. In den neuern Zeiten hielt man es für untergeschoben, oder supplirte: ich rathe, ich ermahne, dem Befehle des Königs nachzukommen: Es ist nicht selten, daß in einer Rede eine Sache als Gegenstand durch den Nominativ angekündigt, und dann erst über sie geurtheilt wird. Wer sich nicht sogleich solcher Beyspiele zu erinnern weiß, der schlage Trendelnburgs Anfangsgründe der griechischen Sprache Seit. 160 auf. Wir können die ganze Construktion gerade zu lassen, oder den Nominativ durch was betrifft, umschreiben: denn sie hat ihren Grund in den allgemeinen Gesetzen des Denkens und Sprechens, und ist daher allen Sprachen eigen. Der Prediger bedient sich ihrer öfters, z. B. II, 14. החכם עיניו בראשו, der Weise, seine Augen sind ihm (hat er) im Kopfe. V. 15. גם אני יקרני, wenn das, was dem Thoren begegnet, auch in Betreff meiner mir begegnen soll? Gerade so steht nun אני in unserer Stelle: Ich! (was mich betrifft, in Rücksicht meiner,) beobacht' das Gesetz des Königs, פי מלך. Auch noch in andern Stellen der Bibel fand ich diesen Gebrauch des Nominativs: nur eine noch, wo gerade אני so gesetzt wird, Ps. LXXIII, 28. ואני קרבת אלהים מי טוב, und ich! Wonne ist es mir, zu dem Herrn zu gehen... Nachdem ich diese Bemerkung gemacht

macht hatte; so fand ich sie auch schon von Aurivilius bey einer andern Veranlassung vorgetragen und dadurch bestättigt. Man hatte Gen. XLIX. in den Worten יהודה אתה Nachdruck finden wollen: Aurivilius zeigt dagegen, daß diese Worte nicht anders heißen, als: **was dich betrifft, Judas.** Hier sind seine Worte: „Verum ejusmodi verborum constructio, qua nomen ab initio separatim ponitur & sequens affixum aut pronomen retundat, non modo per totum Codicem hebræum usitatissima est, & perquam elegans atque emphatica censetur, sed in aliis etiam linguis, imo Europæ recentioribus occurrit haud infrequens. Sic ubi quemquam speciatim alloqui constituimus, nomen illius sive proprium fuerit, sive honoris reverentiæque, statim ab initio sermonis sæpissime exhibemus, vel solum vel cum pronomine aut aliquo epitheto pro re nata, aut argumento conjunctum. Ex plurimis autem locis, quæ huc spectant ex sacris pandectis obvia, unum alterumve sufficiat citasse, nempe Deut. XVIII, 4. ואתה לא כן נתן לך יהוה אלהיך, *Ad te, quod attinet*, non id promisit tibi Iehova. Conf. 1. Reg. XXI. 7. Chr. XXV, 1. Jerem. XLVI, 28. & in Perf. tert. Hos. VIII, 6. והוא חרש עשהו, *& ad ipsum, quod attinet*. faber formavit eum, sc. vitulum. Neque vero aliter loquuntur Arabes, ut Alcor. sur. II, 38. ואיני פארהבון *& ad me quod attinet*,

attinet, reveremini me, atque eodem versu aliquibus interjecto ואיני פאתקון, *quod ad me*, timete eum.„ Der Grund dieser Erscheinung scheint mir in dem Einflusse der Phantasie auf unsere Sprache und der Thätigkeit des menschlichen Verstandes, die ihm gegebenen Gegenstände zu bearbeiten, zu liegen. Intressirt sich einmahl die Phantasie um etwas; so führt sie uns nach den ihr eigenen Gesetzen ein Bild nach dem andern vor; der Verstand bezeichnet es, so bald er es gewahr wird, und dann urtheilt er erst darüber: diese zweyfache Operation desselben ist es, wovon diese Construktion Spuren enthält.

v. 3.

אל תבהל מפניו תלך — בהל hat auch im Niphal die Bedeutung der Eilfertigkeit, und im metaphorischen Sinne der Unbesonnenheit und unüberlegten Hastigkeit, Sprüchw. Salm. XXVIII, 22. Was die Wortfügung betrifft, so läßt sie sich aus dem Syrischen vollkommen erläutern. Bened. Michaelis Syriasm. bemerkt Seit. 136: „Elegantiam græcorum, qua participium alii verbo connectunt, Syri ita exprimunt, ut utrumque verbum in eodem modo, tempore ac persona, sine interjecta copula ponant, per Asyndeton.„ Die LXX. und Symmachus, denen dieß fremd war, zogen *μη σπευδασης* oder *μη σπευσης* zum vorhergehenden.

בדבר

בדבר רע, verharre nicht in böser That, oder besser, thu' nicht Böses. דבר wie I, 4. II, 9.

v. 4.

שלטון. Symmachus: Δια τον λογον βασιλεως ἐξεσιαςικον ἐιναι.

v. 5.

לא ידע דבר רע. Diese Worte sind einer zweyfachen Auslegung fähig: sie können heißen: Wer das Gesetz beobachtet, thut keine Sünde, oder auch, dem widerfährt nichts Böses. Symmachus scheint die letztere Erklärung gewählt zu haben, wenn er übersetzt: (ὁς ἀν φυλαξῃ) προσταγμα, ὀυ πειραϑησεται πραγματος πονηρου, non experietur rem malam, wie Hieronymus übersetzt: Olympiodor folgt mit mehr Wahrscheinlichkeit der ersten. „Qui custodierit Dei præceptum, nesciet verbum malum, h. e. opus malum non faciet. Est enim duplex cognitio, altera quidem generica (*theoretica*) in pura mentis intelligentia & notitia: altera vero, quæ in actionem prodit & emergit (*practica*). Qui ergo secundum hanc agendi cognitionem præceptum custodit, ignorat procul dubio malum, quia illud non operatur.„ Hieronymus vergleicht damit 2. Cor. V, 21. Τον γαρ μη γνοντα ἁμαρτιαν, ὑπερ ὑμων ἁμαρτιαν ἐποιησεν. דבר רע, böse That, oben v. 3.

v. 3. Da die Aeußerungen und so zu sagen die Resultate unsers theoretischen Denkvermögens die Worte sind; so werden von den Hebräern die Ausdrücke unsers praktischen Denkvermögens, die Handlungen, auch Worte genennt. Die Handlungen sind die Sprache der praktischen Vernunft. . .

ועת ומשפט, ἐν δια δυοῖν, für καιρος κρισεως. Der Prediger spricht hauptsächlich vom Tode und dem darauffolgenden Gerichte: dieß ergiebt sich, wenn man uneingenommen die Verse 5--8 mit Kap. III, 17. IX, 12. XII, 7, 13. vergleicht. Ich habe Olympiodorn auf meiner Seite: nicht so ganz Hieronymus. Hören wir seine Commentation zu der ersten Hälfte des v. 6.

v. 6.

„*Quia omni negotio est tempus & judicium.* „ Licet diuersa eveniant, & non possit justus scire, quid ei futurum sit, nec singularum rerum causas rationesque cognoscere; (nemo enim conscius est futurorum) tamen scit a Deo cuncta in utilitatem hominum fieri, & non absque ejus voluntate disponi. Er folgte Symmachus, der die Worte des Originals übersetzt: Καιρος και τροπος, commoda rebus occasio, opportunum cujusvis rei tempus.

רעת. „Pro eo, quod LXX. interpretes & Theodotio dixerunt: ὁτι γνωσις τȣ ἀνθρωπȣ ἐςι πολλη ἐπ' ἀυτον, i. e. quia scien-

scientia hominis multa super eum, in hebræo malitiam habet, non scientiam, sed quia ר & ד litteræ hebraicæ excepto parvo apice similes sunt, pro רעת legerunt דעת, i. e. pro malitia scientiam.„ Es ist kein Zweifel, daß die Lesart der Masorethen die richtigere sey. Der Context und der sich immer gleiche Vortrag des Predigers fordern sie, vergl. VI, 1.

v. 7. 8.

Der Zusammenhang dieser Stelle ist: Es ist zwar schlimm für die Menschen, daß sie nicht wissen, was in der Zukunft geschieht, und wann es eintreffen werde, das ist, wann und welches Gericht dem lasterhaften bevorstehe: aber soviel ist gewiß, daß der Tod Niemand verschone, daß er die unbezwingbarsten Despoten doch endlich bändige. Der Gedanke des Gerichts beruhigt die Menschen gewöhnlich nicht ganz: sie fragen: Ja, wer weiß, ob es geschieht, und wann es über die Bösewichter kommen werde. Sie leben so lange, sind so glücklich, und wer vermag etwas gegen sie? Sind ihre äußere glückliche Umstände nicht Beweise göttlicher Huld? Nein antwortet der Prediger, und löst den Zweifel durch die Gewißheit des Todes und des unausbleiblichen Gerichtes, welches damit angebunden ist. „Non est in potestate, sagt Hieronymus, anima nostra, ne auferatur a nobis & egredien-

tem

tem ad imperium Domini ſpiritum prohibere. Nil prodeſt, ora concludere, & vitam retinere fugientem, cumque interitus inimicus vitæ noſtræ advenerit, inducias accipere non poſſumus: nec reges quondam in ſæculo & omnia noſtra vaſtantes obvias morti ferre manus, ſed in cinerem terramque ſolvemur. Non eſt ergo lugendum, ſi futura ſcire non poſſumus, & ſæpe ab iniquis potentioribus opprimamur, quum morte omnia finiantur & ſuperbus & potens, qui cuncta populatus eſt, non valeat animam ſuam retinere, quum rapitur.„

אין משלחת. Die alten Ueberſetzer weichen hier ſehr von einander ab. Die LXX. haben: ὀυκ ἐςιν ἀποςολη ἐν ἡμερα πολεμου: ſie verglichen שלח mit ςελλειν, ςελλεσθαι, ςολος, ἀποςολη, welches die Griechen von militäriſchen Expeditionen zu Waſſer und zu Lande brauchen: daher hat Olympiodor (oder ſein Ueberſetzer): Non eſt dimiſſio vel navigatio in die belli. Wir erhielten alſo den Sinn: non eſt expeditio bellica, (למלחמה) das iſt, der Menſch kann nicht gegen den Tod zu Felde ziehen. Dieſe Bedeutung von ἀποςολη ſah die Vulgata nicht ein: non finitur quieſcere, ſagt ſie, ingruente bello und erklärte alſo die LXX. ſo: Non eſt dimiſſio vel remiſſio animi. Symmachus nähert ſich der Alexandriniſchen Ueberſetzung: Ὀυδε ἐςι παραταξασθαι

ξασθαι εις πολεμον, non licet confligere cum morte, instructa acie stare ad ineundum cum ea certamen: er verglich שלח mit ταττειν, παραταττειν, in Ordnung stellen; daher παραταξις, משלחת, instructio aciei oder acies instructa. Ich dächte, wir hielten uns an αποςολη. Das hebräische Wort kömmt noch einmahl Ps. LXXVIII, 49 vor: finden wir, daß die von mir angegebene Bedeutung desselben aus dem Griechischen auch in diesen Context paßt; so erhält dadurch unsere Ableitung eine neue Bestättigung. Der Verfasser jenes Psalms beschreibt von v. 44--51. die Strafen, womit Gott die Aegyptier züchtigte, als sie sich der Auswanderung der Israeliten aus Aegypten entgegensetzten. Ich bediene mich der Mendelsohnschen Uebersetzung:

Verwandelt ihre Ström' in Blut,
　Untrinkbar ward ihr Flüßiges,
Ließ allerley Gewild sie fressen,
　Und Krokodille sie verzehren.
Er gab dem Erdkrebs ihr Gewächs,
　Der Heuschrecke ihre Arbeit hin;
Ließ Hagel ihren Weinstock tödten,
　Und ihre Feigenbäume Frost.
Ihr Vieh gab er dem Hagelschlag
　Raubvögeln (besser dem Blitze) ihre
　　Heerden preis,
Ließ seinen Grimm los über sie
　Wuth, Zorn und Angst,
Die Schaaren böser Engel, u. s. w.

Es ist vonnöthen, daß wir das Hebräische vergleichen: ישלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים. Die LXX. ἐξαπεστειλεν ἐις ἀυτους ὀργην θυμοῦ ἀυτȣ̃, θυμον και ὀργην και θλιψιν, ἀποστολην δι᾽ ἀγγελων πονηρων. Nachdem also der h. Sänger kurz zuvor vom Hagel, Blitz, Donner und Sturm gesprochen hatte: was ist wohl ἀποστολη ἀγγελων πονηρων anders, als das Heer die verwüstenden Bothen Gottes, die er so eben genennt hatte, oder der personificirten Elemente, die zum Untergange Aegyptens sich verbunden zu haben schienen? Heißt es nicht auch Ps. CIII, 4.

Der Winde nimmt zu seinen Bothen,
Zu seinen Dienern Feuersflammen?

Der Sinn der Stelle ist also: Keine Macht gilt am Tage des Todes, kein Heerzug zum Streite mit ihm; Verwegenheit rettet ihren Genossen nicht.

v. 9.

כל מעשה אשר נעשה, παν το ἐργον το γινομενον. --- עת אשר, tempus, quo wird unbestimmt und als Nebenwort für ἐνιοτε gesetzt. Vulgata: Interdum homo homini dominatur in malum suum. Symmachus: Εστιν, ὀτε ἐξουσιαζεν ἀνθρωπος ἀνθρωπῳ ἐις κακον ἑαυτου. Die LXX. allein lasen את אשר, τα ὀσα und anstatt לרע τȣ̃ κακωσαι ἀυτον, folglich den Infinitiv in Hiphil: sie brachten also den Sinn heraus:

Wie

Wie weit ein Mensch den Despotismus zur Qual des andern treiben kann. Sie scheinen durch לו, das hier reciprok gesetzt ist, wie Kap. V, 12, zur Veränderung der Lesart verleitet worden zu seyn.

v. 10.

בכן. LXX. τοτε. Diese Bedeutung hat es im chaldäischen Dialekte beständig. Ueber den Sinn und die Lesart des folgenden Satzes sind die Alten nicht einverstanden. Wir wollen die Uebersetzungen derselben der Kritik unterwerfen. LXX: Και τοτε ἐιδον ἀσεβεῖς ἐις ταφος ἐισαχθεντας και ἐκ τȣ ἁγιου· και ἐπορευθησαν και ἐπηνεθησαν ἐν τῃ πολέι, ὁτι ὁυτως ἐποιησαν. Die Vulgata: Vidi impios sepultos, qui etiam cum adhuc viverent, in loco sancto erant & laudabantur in civitate, quasi justorum operum. Hieronymus: Et tunc vidi impios sepultos & venerunt, & de loco sancto egressi sunt, & laudati sunt in civitate, qui sic fecerant. Der Syrer stimmt ganz dem masorethischen Texte bey. Aquilas Fragment: Και ἠλθον ἐκ τοπȣ ἁγιου. Symmachus: Και ὁποτε περιῆσαν ἐν τοπῳ ἁγιῳ, ἀνεςρεφον . . . ὡς δικαια πραξαντες. Alle diese Verschiedenheiten treffen die Worte ובאו, ישתכבו und כן: lassen sie uns sehen.

Die LXX. verbinden ובאו mit קבורים, setzen das nunmehr überflüßig gewordene ו vor יהלכו und brachten den Sinn heraus:

Ich sah die Gottlose zu Grabe bringen, und zwar aus dem heiligen Orte. — — Aquila und Symmachus verbanden ובאו mit dem folgenden וממקום קדש und ließen also das Vav, wodurch es von באו getrennt ward, hinweg. Jener erklärte בוא durch abire; sie giengen aus dem heiligen Orte: dieser durch circumire: & cum circumirent *in* (dem Zeitworte gemäß) loco sancto. Die Vulgata, die sonst dem Symmachus so gerne folgt, konnte hier seiner gewaltsamen Veränderung nicht Beyfall geben, sondern suchte seine Uebersetzung dem Grundtexte näher zu bringen: sie setzte: qui etiam, quum adhuc viverent, in loco sancto erant, und erklärte also באו von einem Zustande, der dem Begräbnisse, von welchem er gesprochen hatte, geradezu entgegengesetzt ist. —

Anstatt וישתכחו lasen die LXX. (denn die Vulgata und Hieronymus folgen ihnen nur) וישתבחו. Der Syrer und Chaldäer zeugen für den masorethischen Text. Da der Prediger beweisen will, daß oft die Despoten zu ihrem eigenen Unglücke Gewaltthätigkeiten ausüben; so ist wohl kein Zweifel, daß die Lesart der letztern die richtige sey: auch spricht der Parallelismus für sie. — — כן erklärt Symmachus allein durch Rechtschaffen.

Ich finde keine Ursache vom Originale abzuweichen, nachdem ich sehe, daß der Grund der verschiedenen Uebersetzungen der

Alten,

Alten, nicht sowohl in der Verschiedenheit des Textes, als der Dunkelheit der Stelle liegt. --- בוא wird von Sterben gesagt: die ganze Phrase findet man Gen. XV, 15. תבוא אל מבותיך -- Will man dieses nicht; so vergleiche man בוא mit ἀπερχεσθαι, mori, e vita discedere, oder mit δυνειν, so wie die Griechen sagen: δῦναι ὑπο γην, oder wie es Il. γ. 322 heißt:

. . . Δῦναι δομον ἀϊδος ἐισω.

Der Ausdruck Kap. I, 5: בא השמש erhält eben daher seine Erklärung. So verglich es ja oben Symmachus mit περιερχεσθαι. ובאו ist also mit קבורים parallel.

מקום קדש ist der Tempel, und dann 2) Jerusalem mit der umliegenden Gegend; in dem parallelen Gliede korrespondirt ihm daher עיר, und ohnehin ward in spätern Zeiten Jerusalem die heilige Stadt genannt. Tob. XIII, 9. Ιεροσολυμα πολις ἁγιου, urbs sanctitatis, sancta. Auch Isaias nennt sie LII, 1. עיר הקדש. Die bedeutendsten Stellen, diesen Sprachgebrauch außer Zweifel zu setzen, befinden sich bey Matth. XXIV, 15. Ὁταν δε ἰδητε το βδελυγμα τῆς ἐρημωσεως, ἑςος ἐν τοπῳ ἁγιῳ, und Luk. XXI, 20. ὁταν δε ἰδητε κυκλουμενην ὑπο ςρατοπεδων την Ιερουσαλημ. Hier ist τοπος ἁγιος und Ιερουσαλημ ohne Zweifel synonym: die Heiligkeit ergoß sich nämlich von dem Tempel über die Stadt --- So viel über das Grammatische

der Stelle. Nun zu dem Gegenstande, von welchem die Rede ist.

Ich habe in meinen Untersuchungen die Bemerkung gemacht, daß von den gewaltthätigen Priesterfürsten, die in den spätern Zeiten das Volk unterdrückt haben, gesprochen werde. Hieronymus und Olympiodorus beziehen sie auf die Bischöfe. Hier ist der Commentar des ersten. „Vidi impios cum tali opinione mortuos & sic sepultos, ut sancti æstimarentur in terra (er folgt den LXX.): qui & cum viverent digni putabantur Ecclesiæ principes & templo Dei, & insuper ambulantes tumidi, laudabantur in malis suis. Hoc autem propterea evenit, quia nemo peccantibus Episcopis audet contradicere, nec statim Deus scelus ulciscitur, sed differt pœnam, dum exspectat pœnitentiam. Peccatores autem, quia non statim arguti atque correpti sunt, putates nequaquam futurum esse judicium, in scelere perseverant. Possumus hoc testimonium accipere versus Episcopos, qui acceperunt in Ecclesia potestatem &c. Er fand also auch, daß von kirchlichen Vorstehern die Rede sey, und der Ausdruck: Sie wanderten aus dem Tempelbezirke, nicht wohl eine andere Erklärung zulasse.

v. 11.

אשר אין נעשה פתגם. Sym. Δια το μη γινεσθαι ἀποφασιν. Vulg. Etenim quia non

non fertur cito contra malos sententia --- פתגם, φθεγμα, Spruch, 2) richterlicher Spruch gegen die Verbrecher: also: Weil kein Spruch gegen böse That ergeht. --- מהרה für במהרה, IV, 12. oder vergl. σπουδῇ. --- מלא לב. Sym. Ἀφοβῳ καρδια κακουργουσι; daher die Vulgata: Absque ullo timore. Aquila: Ἐτολμησαν, s. Esth. VII, 5. Die Redensart gründet sich auf eine physiologische Bemerkung.

v. 12.

אשר, obschon, dem Contexte zufolge κἂν. -- מאת hundertmahl, sieh VI, 3. -- מאריך לו, longos faciat sibi dies vitæ oder producat vitam suam, vergl. Kap. VII, 15. und den folg. Vers. Die alten Uebersetzer konnten sich hierin nicht finden. Wenn Symmachus übersetzt: ἁμαρτων γαρ ὁ κακοῦργος ἀπεθανεν μακροθυμιας γενομενης αὐτῳ; so hielt er אשר für das beziehende Fürwort (er hat die LXX. auf seiner Seite), und מאת für das Particip von מות: hierin stimmen ihm Aquila und Theodotio bey. Die LXX: ὁς ἡμαρτεν, ἐποιησε το πονηρον ἀπο τοτε και ἀπο μακροτητος αὐτῶν scheinen מאז statt מאת gelesen zu haben. Die Vulgata traf den Sinn noch am besten: Attamen peccator ex eo, quod facit *centies* malum & per patientiam sustentatur &c. Bey יאריך dachten die meisten an ארך־רוח VII, 8. Die LXX. lasen mit andern Voka-

 len

len ἀπο μακροτητος αὐτῶν (meerech). עשה רע, κακοῦργος.

v. 13.

לא יאריך ימים כצל. Sym. Neque longo supererit tempore, vergl. VI, 12.

v. 14.

„Inter cæteras vanitates, quæ in mundo vario feruntur eventu, etiam hoc deprehendi, quod justis ea frequenter eveniant, quæ impiis evenire debuerant: & impii tam feliciter in hoc mundo degant, ut eos putes esse justissimos. Pro eo autem, quod nos posuimus: Est vanitas, Symmachus absolute transtulit dicens: Est difficile cognitu, quod fit super terram.„ *Hier. ad h. l.* Symmachus schrieb ἀπορον, est res impedita & perplexa. Im Grunde hat הבל den Nebenbegriff von Verdruß, Mißmuth und Beleidigung, oder von Elend bey sich, so wie es an andern Stellen הבל וחלי רע oder רעה חלה oder auch רעה רבה heißt. Alle unsere traurige Empfindungen fassen wir auch in dem Seufzer zusammen: Es ist alles eitel. --- זה רע בכל, Kap. IX, 3. ist mit unserer Stelle parallel.

אשר מגיע. Sym. Ὀις συμβαινει, quibus *contingit.* כמעשה: hier drückt כ keine Gleichheit, sondern eine Proportion aus, und ist für das griechische κατα gesetzt: κατα τα ἐργα των ἀσεβων, es widerfährt ihnen nach

nach den Handlungen der Gottlosen, das ist, als wenn sie Böses gethan hätten. Im zweyten Gliede umschreibt Symmachus dieß כ durch ὡς πραξασι κατα τα ἐργα των δικαιων; er hätte nur κατα auslassen sollen.

v. 15.

„;Licet brevem & cito finiendam præferre eum (hominem) vescendi & bibendi voluptatem angustiis sæculi & his, quæ fieri videntur inique in mundo, quod solum hoc homo de labore suo habere videatur, si vel modico fruatur refrigerio.„ -- *Hier. ad h. l.* והוא ילונו. LXX: Και ἀυτο συμπροσεςαι ἀυτῳ. Symmachus hat ganz besonders: ὃ μονον συμπροσεςαι ἀυτῳ: ich denke, es solle entweder ὅ μονον heißen: oder er behielt das hebräische הוא, ὅυ wie oben μαθανα bey.

v. 16.

כאשר, quum, quando, postquam, vergl. IV, 17. V, 3. VIII, 7. Sym. Διο ἐταξα. LXX. ἐν οἱς, באשר. -- לראות ist mit לדעת parallel: der Sinn ist dieser: Quum applicuissem mentem meam cognitioni sapientiæ (humanæ) vellemque experiri, quo tandem pertingeret studium animi humani in rerum & eventuum causis rationibusque explicandis & perquirendis, (etenim dies noctesque perpetuis meditationibus consumuntur) cognovi &c. Der Prediger führt

den Satz aus: Es ist unmöglich, das Werk der waltenden Fürsicht zu überschauen, und die Gründe zu entdecken, warum Gott diese Einrichtung der Welt vor jeder andern beliebt habe. Oben sprach er (Kap. III.) vom Plane, den Gott bey der Schöpfung und Erhaltung der leblosen Natur befolgt — hier von der Regierung der moralischen Welt, wie aus dem Contexte erhellet. Der Prediger sagt, er habe alle Systeme durchstudirt, alle Werke der Gelehrten gelesen, er habe es sorgfältig bemessen, wie weit der menschliche Geist vordringen könne, aber gefunden, daß ihre Gedanken nichtig, ihre Systeme Spinnengewebe seyen.

v. 17.

למצא. Sym. 'Ου δυναται ἄνθρωπος ἐξευρεῖν. בשל אשר יעמל האדם לבקש, so sehr er sich anstrengt, die letzten Gründe der göttlichen Fügungen zu erforschen (בקש, disquirere, untersuchen): er wird sie nicht finden, (לא ימצא) nicht ergründen können. Diese Stelle setzt den Sprachgebrauch des Predigers in das hellste Licht. So oben: Das Weib läßt sich nicht finden, oder: ich habe unter allen kein Weib gefunden, das ist, ihre Anschläge, ihre List, ihr Gemüth nicht ergründen können. — — Hieronymus hat in der Hauptsache den Sinn sehr gut gefaßt: „Qui quærit causas rationesque rerum, quare hoc vel illud factum

sit,

ſit, & quare mundus variis gubernetur eventibus, cur alius cæcus, alius debilis, alius videns naſcatur & ſanus &c., nil aliud proficit, niſi in ſua tantum quæſtione torqueri & diſputationem pro tormento habere, nec tamen invenire, quod quærit. Et quum hæc dixerit, ſe cognoviſſe, tunc ignorationis habere principium, & in profundo errore verſari: ſuboſtendit tamen eſſe cauſas rerum omnium, quare unumquodque ſic fiat, ſed in occulto eas latere, & non poſſe ab hominibus comprehendi.„

Kap. X. v. 1.

לבור. Die alten Ueberſetzer legen dieſem Worte die Bedeutung von erkennen, einſehen, bemerken bey. So ſagen die LXX: Ὁτι συμπαν τυτο ἐδωκα εἰς καρδιαν μου και καρδια μου συμπαν εἰδε τυτο. Symmachus überſetzte nach Hieronymus: Omnia hæc ſtatui in corde meo, ut *ventilarem* univerſa, quia & juſti & ſapientes & opera eorum in manu Dei ſunt, & inſuper neque amicitias neque inimicitias ſcit homo, ſed omnia coram eis incerta: propterea quod omnibus eveniant ſimilia, juſto & injuſto: ich ſetzte dieſe ganze Stelle hieher, weil wir ſie doch zu unſerm künftigen Gebrauche vonnöthen haben. --- Die Vulgata: Omnia hæc tractabam in corde meo, ut curioſe *intelligerem*, und Hieronymus: Omne hoc dedi in corde meo, ut *conſiderarem* univerſa. Sie

wußten

wußten sich zwar alle nicht in dem Infinitiv zu finden: darum wiederhohlen die LXX. *καρδια μου* aus dem vorhergehenden Gliede und die übrigen Uebersetzer erklären ihn durch *ut*; aber in der Bestimmung des Wortsinnes kommen sie doch überein. Woher hat aber ברר diese Bedeutung? Und warum machten sie oben Kap. II, 28. keinen Gebrauch davon?

Diese Bedeutung erhält ברר durch den metaphorischen Gebrauch, den man von dem Begriffe des Unterscheidens materieller Gegenstände machte, indem man die Funktion des menschlichen Gemüthes bey dem Erkennen damit bezeichnete. Durch das Vermögen nicht nur die Gegenstände von einander, sondern auch die einzelnen Merkmahle derselben unter sich zu unterscheiden, ist erst alle Erkenntniß möglich; darum sind in mehreren Sprachen, erkennen, einsehen, unterscheiden, synonym, so wie bey den Griechen und Lateinern, *κρινειν*, *διακρινειν*, *διαγινωσκειν*, discernere, dignoscere, öfters für discere, intelligere gesetzt wird. Ich trage eine andere Conjektur, obgleich schüchtern vor: denn ich weiß alles, was sich dagegen sagen läßt. Wäre es nicht möglich, daß der Prediger ברר mit *δαιειν* verglichen hätte? Dieß Wort, das gewöhnlich theilen, zertheilen heißt, und vorzüglich von der Theilung bey Mahlzeiten gesagt ward, hatte auch in der alten griechischen Sprache die

Be-

Bedeutung, lernen, erkennen, sehen. So sagt Homer Il. β. 299.

Τλῆτε φιλοι και μειναι' ἐπι χρονον, ὀφρα δαῶμεν
Ἐι ἐτεον Καλχας μαντευεται, ἠε και ὀυκι.

Ich suche diese Vermuthung nicht zu bestättigen, und bin sogar geneigt, sie Preis zu geben. Was ich vorhin sagte, erklärt den Sprachgebrauch des Predigers hinlänglich. . . Diese Bedeutung ist es nun, die sich zu dem Contexte Kap. III. sehr wohl schicket. Würde sich jemand von meiner dort gegebenen Erklärung nicht überzeugen können; so würde ich ihm vorschlagen, zu übersetzen: damit sie Gott erkennen möchten, und einsehen lernten, daß sie nur Thiere sind. Doch setzt eben dieser letzte Satz ein Unterscheiden voraus; denn, um einzusehen, daß die Menschen eine Thierart sind, so muß man sie mit höhern Wesen vergleichen. Dieß scheint, die alten Uebersetzer bewogen zu haben, bey der gewöhnlichen Bedeutung von ברר stehen zu bleiben.

את כל זרו faßt die folgende Beobachtung durch eine Anticipation in sich. Er bedient sich des nämlichen Ausdruckes, so oft er einen neuen Gegenstand vor sich nimmt. — אשר. Die LXX. ὡς. Sym. quia. Die Vulgata drückt es am besten gar nicht aus. Freylich steht es unbequem, und der Verfasser verbindet seine Bemerkung nie mit dieser ihm gewöhnlichen Einleitungsformel durch אשר.

ich

Ich möchte es durch nämlich, δηλονοτι, übersetzen, wenn es doch übersetzt seyn soll, wie es etwa Kap. V, 17. vorkömmt. Oefters wird auch von den Griechen ὁτι überflüßig gesetzt, besonders wenn die Rede eines andern angeführt wird: wir dürfen nur annehmen, der Prediger erwähne eine gewöhnliche Klage der Menschen, um uns אשר eben so erklären zu können.

ביד אלהים, ἐν χειρι Θεϐ, unter Gottes Schutz und Schirme, das ist, bey Gott. Diese Phrase ist bey den Griechen sehr gebräuchlich. Ich weiß die Stelle nicht besser zu erklären, als aus Sal. Weisheit, Kap. III, 1--3. Δικαιων ψυχαι ἐν χειρι Θεϐ, και ὀυ μη ἁψηται ἀυτων (מגיע עלהם oben Kap. VIII, 14.) βασανος. Ἐδοξαν ἐν ὀφθαλμοις ἀφρονων τεθναναι και ἐλλογισθη κακωσις ἡ ἐξοδος ἀυτων, και ἡ ἀφ' ἡμων πορεια συντριμμα· ὁι δε ἐισι ἐν ἐιρηνη, das ist, בשלום, in Sicherheit gegen die Verfolgungen der Bösewichter. -- עבדיהם, vergl. mit Joh. Apokalypse XIV, 13: Μακαριοι ὁι νεκροι ὁι ἐν κυριῳ ἀποθνησκοντες, ἀπαρτι λεγει ναι το πνευμα· ἱνα ἀναπαυσωνται ἐκ τῶν κοπων ἀυτων· τα δε ἐργα ἀυτων ἀκολουθει μετ' ἀυτων.

האדם הכל לפניהם. Diese Worte machten von jeher am meisten Schwierigkeit. Die LXX. übersetzen: Τα παντα προ προσωπϐ ἀυτων, beydes (sie beziehen כל auf Liebe und Haß, wovon die Rede war) ist

vor

vor ihren Augen, sie können beydes mit gleichem Rechte vermuthen. Symmachus faßte den Sinn nicht, den die LXX dem כל beygelegt haben, und umschreibt ihre Uebersetzung durch, τα παντα ἐμπροσθεν ἀυτων ἀδηλα. Hieronymus ließ sich zwar die Uebersetzung der LXX. gefallen; aber in seinem Commentare verbindet er die Auslegung von Symmachus damit: „Etiam in hoc dedi cor meum & scire volui, sagt er, quos Deus diligeret, & quos odisset, & inveni justorum quidem animas sub manu Dei esse, & tamen utrum amentur a Deo, an non, nunc eos quidem scire non posse, & ambiguum fluctuare, utrum ad probationem sustineant, quod sustinent, an ad supplicium. In futurum itaque scient: *& in vultu eorum sunt omnia*, i. e. antecedit eos, quum de vita hac discesserint, notitia hujus rei; quia tunc est judicium, nunc certamen. Et quicunque adversa sustinent, utrum per amorem Dei sustineant, ut Job, an per odium, ut plurimi peccatores, *nunc habent incertum.*„ Die ganze Verwirrung entstand daher, daß sie die Frommen und Weisen für das Subjekt dieses Satzes hielten, und sich den Sinn dachten: Keiner von ihnen weiß, ob er liebens, oder hassenswürdig sey. Aber der erste Anblick desselben zeigt schon, daß dieß hier nicht statt haben könne: הכל האדם wird ja offenbar von לפניהם unterschieden, und לפניהם hat einen nothwendigen und ganz

natür-

natürlichen Bezug auf die Fromme und Weise, von denen er gesprochen hatte. Ich verbinde demnach האדם הכל לפניהם und übersetze: Καιγε ἀγαπην, καιγε μισος οὐκ ἐπιϛαται πας ὁ ανθρωπος (ὁ ὠν) ἐμπροσθεν αὐτων. -- -- האדם הכל wie das syrische כלנש, jedermann, und mit einer Verneinung verbunden, wie hier, Niemand. לפניהם, vergl. IV, 16. Unzählbar, heißt es an dieser Stelle, war all das Volk לכל אשר היה-לפניהם, das vor ihnen war. Dieß Volk, wovon hier die Rede ist, ist dem kommenden Geschlechte (האחרונים, vergl. I, 11. עם שיהיו לאחרונה) entgegengesetzt; was kann also der Ausdruck sagen wollen, als das gegenwärtige Volk (das vor ihren Augen stand), das Volk, das ihr Zeitgenosse war? Machen wir die Anwendung davon auf unsere Stelle, so erhalten wir den passenden Sinn: „Gott nimmt zwar die Tugendhafte auf; aber keiner ihrer Zeitgenossen sieht es daran, ob sie Gott hasse oder liebe: denn allen wiederfährt ein Gleiches.„

v. 2.

הכל כאשר לכל. Ein Fehler zieht sehr leicht den andern nach sich. Die LXX. lasen הבל, oder vielmehr, sie glaubten, es müsse so heißen: daher ματαιοτης ἐν τοις πασι. Es gehört ein geschärftes Auge dazu, um in ἐν τοις πασι, כאשר לכל zu entdecken: eigentlich

entlich lasen sie כאשר. Nun sehen wir erst, wie die Uebersetzungen der Alten alle entstanden sind. Symmachus bezog dieß הבל zu הכל לפניהם und übersetzte: παντα ἐμπροσθεν ἀυτων ἀδηλα, alles ist vor ihnen dunkel, undurchdringlich, in Nebel (הבל) gehüllt. Ihm folgte die Vulgata: Omnia in futurum servantur incerta, und der Syrer, der die neu geschaffene Lesart aufbewahrt hat: כל קדמוהי הבלא. —

Symmachus verband nun nach dieser gewaltsamen Trennung die folgenden Worte, כאשר לכל mit מקרה אחד und übersetzte: Propterea quod eveniunt omnibus similia. Hieronymus, der es sich zum Grundsatze gemacht hatte, den Masorethen zu folgen, so lange es geschehen konnte, wich doch hier von ihnen ab: er übersetzt: Et quidem charitatem & quidem odium non est cognoscens homo: omnia in facie eorum. En omnibus eventus unus, und springt also über die räthselhaften Worte hinweg, die ihm noch dazu die LXX. und Symmachus verdächtig gemacht hatten: denn bey jenen konnte er כאשר und bey diesem הבל nicht finden, nachdem er ἀδηλα nur für einen erklärenden Zusatz gehalten, und den Ursprung desselben übersehen hatte.

לטוב. Ich halte es für eine uralte Glosse, die nach und nach in den Text versetzt ward, und zu derer Ergänzung die LXX. και τῳ κακῳ hinzusetzten: es läßt sich leichter er-

klären, wie ein Wort in den Text hinein kam, als wie eines heraus fallen sollte: es würde 2) eine elende Tautologie entstehen: denn לצדיק ולרשע sagt schon das nämliche, und endlich 3) macht der Prediger in der Folge den Gegensatz zwischen טוב und חטא noch.

כטוב כחטא. Hier drückt das כ das griechische ὡς aus, das zweymahl gesetzt unserm deutschen wie und so korrespondirt. Homer Il. γ. 33.

Ὡς ὅτε τις δρακοντα ἰδων παλινορσος ἀπεςη
Ὡς αὐθις καθ' ὁμιλον ἐδυ Τρωων Αλεξανδρος.

„Ea, quæ per ſe nec bona nec mala ſunt, ſagt Hieronymus, ſed a ſapientibus hujus ſæculi media nuncupantur, quia æqualiter & juſtis eveniunt & injuſtis, ſimplices quoscunque conturbant, cur ita eveniant, & propterea non putant eſſe judicium, quum omnium rerum in futuro diſcrimen ſit, & hic confuſa ſint omnia. Quod autem ait, eventus eſt unus omnibus, juſto & injuſto, ſive anguſtiatum, ſive mortis ſignificat eventum, & idcirco nec charitatem Dei eos in ſe noſſe, nec odium.„

v. 3.

רע בכל, πονηρον παντaχη, κατα παντα, ἐν πασι, ſchlimm von allen Seiten, das größte Uebel, welches auf Erden iſt. — הללות בלבבם iſt ein eigener Satz;

wie

wir können daher der Erklärung Symmachus das Lob nicht beylegen, das ihr Hieronymus beylegt: „Hoc apertius more suo interpretatus est Symmachus, dicens: Sed & cor filiorum hominum repletur malitia & procacitate juxta cor eorum in vita. Novissima autem eorum veniunt ad mortuos.„ -- אחריו. Symmachus: Τα τελευταῖα, demum, postremo. Hieronymus: *Post hæc* ad mortuos. Die Vulgata: *Post hæc* ad inferos deducentur. Den Sinn dieser Stelle hat Hieronymus sehr gut gefaßt: „Quum communes angustiæ & justos & injustos premunt, idcirco ad peccata homines provocantur; & tamen post omnes conatus, quibus frustra nisi sunt, dum ignorant, ad inferna descendunt.„

v. 4.

כי מי אשר יחבר אל כל החיים. Ich habe lange diesen Satz mit dem vorhergehenden verbunden, und als Bestättigung desjenigen angesehen, was er gesagt hatte, daß der Tod alle Menschen hinwegraffe. Nun aber halte ich dafür, der Verfasser fange hier einen neuen Abschnitt an, und führe so zu sagen, die Klage der Menschen über das Geschick des Todes mit ihren eigenen Worten ein; daher כי, welches mit dem griechischen ὅτι, ὡς verglichen werden muß. In dem nämlichen Sinne scheint es Kap. VI, 12, wo ihm im zweyten Gliede אשר korrespon-

dirt (vergleich אשר Kap. IX, 1. und meine Bemerkung dazu) und VIII, 6. gesetzt zu seyn. Hier fängt כי רעה רבה einen neuen Gegenstand an; der mit dem vorhergehenden nicht weiter zusammen hängt.

יחבר. Von diesem Satze weiß ich keine bessere Uebersetzung und Erklärung zu geben, als diejenige ist, welche die Alten gegeben haben. LXX: Τις ὁς κοινωνει προς παντας τους ζωντας; Symmachus zierlicher: Τις γαρ ἀει διατελησει ζων; Vulgata: Nemo est, qui semper vivat. Die Mehrheit der Stimmen und die Schwierigkeit der Lesart entscheidet für יחבר. Man darf übrigens nur wissen, welchen Gebrauch man von diesem Worte in spätern Zeiten machte, um die Redensart ganz zu verstehen. Die zusammengesetzten griechischen Wörter sind die Syrer und Hebräer genöthiget, zu umschreiben. Die griechische Partikel συν, wenn sie dem Hauptbegriffe den Nebenbegriff einer Gesellschaft beylegt, drücken sie durch das abgesonderte Vorwort עם oder חבר, Geselle, aus, sieh Bened. Michael. Syr. pag. 148. Dachte sich der Prediger: Τις συζησει πασι τοις ἀνθρωποις, wer kann ewig leben, Zeitgenosse aller Menschen seyn, wie konnte er sich wohl anders ausdrücken? -- -- Die Trennung der Wörter des Textes, und die in יחבר gewagte Conjektur sind Nothbehelfe; dieß wird sich gleich zeigen.

v. 4.

יש בטחון. Diese Worte gehören zu dem folgenden. Die LXX: Ἐςιν ἐλπις, ὁτι u. s. w. Man setze nur ἀσφαλεια (oder ἀσφαλες, und noch kürzer ἀσφαλως) anstatt ἐλπις, und erinnere sich, daß es Gewißheit, Zuverlässigkeit heißt, so wird alles Dunkel verschwinden. --- Symmachus: Κυνι ζῶντι βελτιον ἐςιν ἠ λεοντι τεθνηκοτι.

v. 5.

כי זכרם נשכח. Hier heißt כי ja so gar. זכרם vergl. II, 16.

v. 6.

לך, ἀγε, φερε. בלב טוב. Symmachus: Μετ' ἐυφρωσυνης. Dieß ist nun wohl der eigentliche Ausdruck, welcher dem hebräischen korrespondirt, oder der vielleicht gar nachgeahmt ist: θυμος ἐυφρων heißt den Griechen ein munteres Gemüth, gute Laune: daher in Hiphil fröhlich machen, erfreuen, Kap. XI, 9. ויטיבך לבך, ἐυφρανατω σε ὁ θυμος σου oder ἐυφρων ἐςω ὁ θυμος σου. -- -- מעשיך, ἁ συ ποιεῖς, was du thust, bezieht sich auf den Genuß der Freude. -- -- מעשה אל״ heißt auch Kap. III, 11, 12. der frohe Lebensgenuß, in so fern Gott den Menschen Fähigkeit gab, sich zu freuen. -- Hier also, in so fern der Mensch von dieser Empfänglichkeit Gebrauch macht.

v. 9.

ראה חיים. Sym. Ἀπολαυσον ζωῆς. כל ימי חיי הבלך scheinen das erstemahl überflüßig zu stehen: vermuthlich setzte man sie vom Ende des Satzes in die Mitte, um anzuzeigen, daß sie zu ראה חיים und nicht zu אשר נתן gehören. „Sapientiam sequere, sagt Hieronymus, & scientiam scripturarum, & hanc tibi in conjugium copula, de qua in proverbiis dicitur: Ama illam & servabit te, amplexare illam & circumdabit te. --- Dies autem vanitatis, dies hujus sæculi nequam significant. --- Quod autem ait, vide vitam cum muliere, quam dilexisti, ambigue dictum est, sive vide & contemplare vitam tu & uxor tua tecum; non enim poteris sine tali uxore solus videre vitam; sive utrumque considera & vitam & mulierem diebus vanitatis tuæ. Et pulchre præcipit, ut in diebus vanitatis nostræ veram vitam cum sapientia uxore quæramus. Hæc enim pars nostra est, & hic laboris fructus, si in hac vita umbratili vitam veram invenire valeamus." *Hier. ad h. l.*

v. 10. 11.

בכחך, *καδδυναμιν*, pro viribus strenue. מרוץ. Symmach. *Το φθασαι δρομον*. המלחמה, *το κρατησαι πολεμον*. לחם, *το πορισαι τροφην*.

עת ופגע, *ἐν δια δυοῖν*, tempus adversum,

sum, casus, quo ex improviso quis supprimitur, μοϱισμον ἡμαϱ. פגע heißt eigentlich seiner Abkunft nach, zusammen treffen, begegnen, dann aber wird es wie das griechische συναντημα auch von unglücklichen Ereignissen, die jemand begegnen, gesagt. Ich bemerke hier eine auffallende Analogie der Sprachen. Unvermuthete Eindrücke auf uns, die eben darum Schrecken und Grauen in uns erregen, geschehen entweder durch einen Fall in der Nähe, den wir nicht vermuthen, oder durch ein ungefähres Aufstoßen, oder ein Entgegenkommen, das uns unerwartet ist, oder durch eine Berührung, auf die wir nicht vorbereitet sind: daher sagen die Griechen von Unglücksfällen a) συμπιπτειν, accidere, Zufall, sieh unten v. 22. כשתפול, b) ἀπανταν, occurrit, es begegnet: die Hebräer פגע und קרה, c) ἁπτεσθαι, wie Weish. Sal. III, 1. contingit, obtingit, es trifft sich, K. VIII, 14. מגיע. ---

v. 13--18.

וזה ראיתי. LXX. Καιγε τετο ἐιδον, σοφιαν ὑπο τον ἡλιον. Auch dieß sah ich, die Weisheit. Hier ist אשר, nämlich, welches v. 1. gesetzt ist, ausgelassen. גדולה היא אלי. Sym. Μεγαλη δοκει μοι.

מצא, invenit nonnemo, i. e. inveniebatur.

וחכמה. Das Vau ist hier soviel, als obgleich.

מועקת. Αλλ. μαλλον ἡ κραυγη. LXX. ὑπερ κραυγην.

Kap. X. v. 1.

זבובי מות יבאיש יביע שמן רקח. Diese Worte gehören unstreitig zu dem Ende des vorhergehenden Kapitels: der Syrer verbindet sie auch durch איך, gleichwie. Die Construktion der Rede liegt nicht so klar vor Augen. Wir wollen zuerst die alten Uebersetzer in Verhör nehmen: LXX. μυιαι θανατῦσαι σαπριουσι σκευασιαν ἐλαιꙋ ἡδυσματος. Dieser Uebersetzung liegt der masorethische Text zu Grunde, wie wir ihn lesen: die scheinbare Verschiedenheit ist nur Erklärungart. יביע wird von Sprudeln der Quellen gesagt: die LXX. scheinen es hier vom Sieden und Kochen, das mit demselben Aehnlichkeit hat, verstanden zu haben, vergl. ἀναζεειν. Die Zusammensetzung und Zubereitung kostbarer Salben aus verschiedenen Gewürzen und Oele geschah auf die letzte Weise: daher setzten die LXX. σκευασιαν ἐλαιꙋ (יביע שמן) für ὁ ἐσκευασε (τις) ἐλαιον, und eine Glosse sagt: ἐλαιον σκευαστον το μυρον, ὡς και Ακυλας ἐκδεδωκεν. שמן רקח, ἐλαιον ἡδυσματος, das Oel, das von einem Kunstverständigen durch einen Zusatz von Gewürzen zur Salbe gemacht ward, zeichnete sich vom andern Oele durch seinen Wohlgeruch aus: daher ist ἐλαιον μυρεψου und ἐλαιον ἡδυσματος synonym. — — Symmachus:

Μυιων

Μυῖων θανατος σηψει ἐλαιον ἐυωδες μυρεψου: er konnte, wie es scheint, die Enallage numeri in יבאיש nicht verdauen, und setzte demnach μυιων θανατος für μυιαι θανατȣσαι: er sah ferner nicht ein, daß die LXX. anstatt יביע σκευασιαν und ἐλαιον ἡδυσματος für שמן רקח gesetzt hatten: setzt demnach noch μυρεψου hinzu, und schreibt zierlicher ἐυωδες für ἡδυσματος, um יביע auszudrücken: Oel, das Wohlgerüche verbreitet, oleum quasi odorem *spirans & effundens*. Die Vulgata schlägt den Mittelweg ein: sie läßt mit Symmachus das räthselhafte σκευασιαν der LXX. hinweg; streicht aber auch μυρεψου, das Symmachus hinzugesetzt hatte, aus, weil es in ἐυωδες oder ἡδυσματος schon gesagt war: sie hat nun freylich zwey Wörter des Originals nicht, aber dafür den Satz: Muscæ morientes perdunt suavitatem unguenti. -- --

Ich nehme יביע in seiner gewöhnlichen Bedeutung, hervorquellen, hervorfließen, in Hiphil, ausgießen, und halte רקח für das Subjekt des zweyten Satzes, der auf eine sehr innige Weise mit dem ersten verwebt ist. Würde es heißen: יבאיש שמן אשר יביע רקח; so würde Niemand an dem Sinne zweifeln. Denke man sich nun den Satz, wie er liegt, griechisch: Μυῖαι θανατουσαι σαπριουσι, ὁ ἐξεχυσε ἐλαιον μυρεψος oder יבאיש שיביע; so kömmt uns der leichteste Sinn entgegen. Wie oft lassen die Hebräer

nicht ש oder אשר aus? Ich werde es unten v. 19. in einem ähnlichen Falle zeigen. Mir scheint der Prediger durch das Particip der Griechen, das er sich dachte, zu dieser Construktion verleitet worden zu seyn. Hieß es in seinem Sinne: μυιαι θανατουσαι σαπριουσι σκευαςον (ἐκχεθεν) ὑπο μυρεψου ἐλαιον, so mußte er diese griechische Kürze umschreiben: er rückte demnach die zwey Zeitwörter unmittelbar als solche ineinander, die zusammen in einen Satz verbunden werden müssen. Lassen ja doch die Hebräer nach Art der Syrer auch das Vau in einem ähnlichen Falle aus, wovon ich oben ein Beyspiel angeführt habe! Uebrigens erklären Hieronymus und Olympiodorus זבובי מות auf die nämliche Weise: jener sagt: Quod muscæ, si moriantur in ungento, perdant saporem illius & odorem: dieser: Mortificat autem & corrumpit oleum unguentarium musca, quum in illud temere projicit: nam & ipsa immoritur & olei vim extinguit. -- --

יקר מחכמה מכבוד סכלות מעט. Diese Wörter sind noch schwieriger, als die vorhergehenden; doch haben wir uns den Weg, ihren Sinn zu erforschen, dadurch schon zur Hälfte gebahnt, daß wir sie als einen für sich bestehenden Satz behandeln. Die LXX. übersetzen: Τιμιον ὀλιγον σοφιας ὑπερ δοξαν ἀφροσυνης μεγαλην. Der Syrer: יקירא הי מן חכמתא ומן סוגאת תשבוחתא סכלותא קליל, setzt wie der masorethische Text מעט

nach

nach סכלות, liest ומכבוד, und behält μεγαλην der LXX. bey, das in diesem mangelt. Hieronymus: Pretiosa est super sapientiam & gloriam stultitia parva, läßt μεγαλην hinweg: nimmt aber vom Syrer das Vau an, das die LXX. und der masorethische Text nicht haben. Die Vulgata: pretiosior est sapientia & gloria parva & ad tempus stultitia kömmt mit Hieronymus überein, und umschreibt nur מעט nach einer andern Bedeutung, die ihm beygelegt werden könnte. Der Chaldäer hat nichts Neues: er las den masorethischen Text, nur daß er Vau vor כביר setzte. Alle Verschiedenheiten der Lesarten betreffen also a) den Zusatz μεγαλην. b) Das Vau vor מכבוד, und c) die Stelle von מעט. Darauf sey also unsere Untersuchung gerichtet.

Hieronymus, die Vulgata, der masorethische Text, der Chaldäer zeugen gegen μεγαλην: wir müssen es also für einen Zusatz ansehen, dessen Möglichkeit sich auch eher denken läßt, als der Zufall, der es verdrängt haben sollte. Wollen wir uns die Mühe nehmen, die Uebersetzung der LXX. genauer zu untersuchen; so finden wir sogar, wie und warum es in den Text aufgenommen worden sey. Der Sinn ihrer Uebersetzung ist: Ein Bischen Weisheit ist besser, als der Dummheit Herrlichkeit: schien hier nicht der Gegensatz ein Prädikat zu Herrlichkeit oder Dummheit zu fordern, das dem

ὀλιγον

ὀλιγον im ersten Gliede korrespondirte? Man glaubte diesen Mangel zu fühlen und schrieb μεγαλην oder μεγαλης hinzu: eine neue Spur, daß es eine Glosse sey. Uebrigens haben sie מעט מחכמה gelesen, und es sehr gut durch ὀλιγον σοφιας erklärt. Aber die alten jüdischen Erklärer konnten sich, wie es scheint, in מעט מחכמה nicht finden: sie wußten diese zwey Wörter nicht mit einander zu konstruiren, sondern erklärten hier מ eben so, wie in מכבוד, mit dem sie auch מחכמה verbanden; aber nun was mit מעט anfangen? Ihr erstes Versehen hatte sein Schicksal schon entschieden: sie verbanden es mit סכלות und setzten es endlich zur größern Deutlichkeit am Ende des Satzes hin. Nun erhielten sie den Sinn: Achtungswürdiger als Weisheit, als Ehre ist eine kleine Thorheit.

Dieser Satz enthält zwar viel Wahres, besonders wenn man ihn mit der Einschränkung öfters denkt; aber hier ist die Frage, ob er eine kritische Prüfung aushalte. Einmahl treten die LXX. (ihr Zeugniß gleicht dem Zeugnisse eines zweyten Originals) gegen die Versetzung oder auch nur gegen die Stelle auf, die מעט im masorethischen Texte einnimmt. Den Masorethen zufolge müßte יקר auf סכלות bezogen, und also nach den Regeln der Grammatik יקרה gelesen werden. Das Vau vor מכבוד, das in dieser Wortfügung unentbehrlich ist, und das darum alle Uebersetzer, die den Masorethen folgten, hinzu-

hinzusetzen, hat auch die LXX. gegen sich und der masorethische Text muß sogar in diesen beyden Fällen gegen sich selbsten zeugen. Endlich hat noch ihre Auslegung den Context und die bisher vom Prediger beobachtete Weise, das Lob der Weisheit einzukleiden, gegen sich: er hat sich bisher immer bemüht, der Weisheit vor der Dummheit das Wort zu sprechen, und thut es in der Folge noch: sollte er seine Rede auf einmahl unterbrechen, und der Dummheit etwas einräumen, ohne seine Leser zu warnen? Und wie käme er nun dazu, Weisheit und Ansehen zu verbinden, daß er so eben sich einander entgegengesetzt hatte?

Ich bringe daher מעט an die Stelle zurücke, in der es die LXX. gefunden haben: konstruire es mit מחכמה, ὀλιγον ἀπο σοφιας oder wie die LXX ὀλιγον σοφιας, und nun erhalten wir den leichten Sinn, der der ganzen Stelle Einheit und Harmonie giebt. In dem vorhergehenden hat der Prediger die Weisheit der Stärke vorgezogen, und nun zieht er sie auch dem äußern Glanze der Ehre und dem Reichthume vor: **Ein Bischen Weisheit ist schätzenswerther, als der Thorheit Glanz.** Olympiodor kommentirt darüber: Multi e sua stultitia gloriam & laudem retulerunt, ut puta, qui dicendi facultate pollentes injustum clientibus patrocinium præstant, qui ex opulentia clari amplique habentur, vel qui sæculari sapientia

pientia præditi circa inutiles quæstiones vitam consumunt. Sed longo intervallo pretiosior est habendus, qui januas & initium sapientiæ, quæ secundum Deum est, ingreditur &c. Diese Erklärung schließt uns den Sinn des Predigers erst vollkommen auf. Haben wir unter Thorheit griechische Schulgelehrsamkeit, die dem religiösen und durch sein Gesetz weisen Israeliten lächerlich vorkommen mußte, zu verstehen; so fällt uns der Gegensatz zwischen חכמה und סכלות -- מעט und כבוד um so mehr in die Augen. Vergleichen wir nur כבוד mit dem griechischen βαρος, das sie metaphorisch von der Menge sagen; so erhalten wir folgenden Sinn: Ein Bischen Weisheit (religiöser, praktischer Weisheit, wie sie Israel besaß) ist besser, als noch soviel Thorheit (unnützer und unfruchtbarer Vielwisserey, womit die Heiden prahlen).

Was ich zur Empfehlung meiner Verbesserung des masorethischen Textes noch sagen zu können glaube, ist dieses, daß sich alle Verschiedenheiten der Lesarten und der Ursprung der Verwirrungen durch diese Hypothese vollkommen erklären lasse.

v. 2.

Cor hoc loco pro intellectu accipi debet, sagt Olympiodor: sapientis itaque intellectus semper in dexteras vergit partes virtutis ac laudabiles; stulti autem mens in

sinistra fertur. Hieronymus befolgt die nämliche Auslegung: er vergleicht diesen Spruch mit einer Stelle aus den Sprüchwörtern Kap. IV. Dexteras vias novit Dominus: quæ autem perversæ sunt, a sinistris sunt. Qui ergo sapiens est, semper de fututo sæculo cogitat, quod ducit ad dexteram, qui vero insipiens est, de præsenti, quod positum est in sinistra. Quæ quidem sequutus idem Philosophus & Poeta ait:

Dextera, quæ magnæ Ditis sub mœnia ducit.
Huc iter Elysium nobis: at læva malorum
Exercet pœnas & ad ipsa tartara mittit.

Firmianus quoque noster in præclaro institutionum suarum opere Y litteræ meminit, ac de dextris ac sinistris h. e. virtutibus & vitiis plenissime disputavit. Ich möchte selbst dieser Uebersetzung beytreten: der Sinn würde seyn: Sensus sapientis ad ea dirigitur, quæ sunt in dextera ejus --- Sensus stulti ad ea, quæ sunt in sinistra, vergl. VII, 4, wo sich der Prediger der nämlichen Redensart bedient. Der Weise sinnt dem nach, was edel und groß und ruhmwürdig ist: der Einfältige beschäftigt sich mit unnützen, elenden, lächerlichen Dingen. Man muß wissen, was die alten Sittenlehrer für einen Gebrauch von der rechten und linken Seite, und dem zweyfachen Lebenspfade, der sich dem Menschen im Antritte seines männlichen

Alters eröffnet, zu machen gewußt haben, um diese Erklärung wahrscheinlicher zu finden, als diejenige, die ich in meiner Uebersetzung gegeben habe.

v. 3.

כשהכסל für כאשר ה״, in via, quando ambulat. לבו חסר scheint mir von חסר לב, Sprüchw. VI, 32. μειοφρων, vecors, mente carens unterschieden werden zu müssen: im Grunde bleibt es doch die nämliche Redensart, nur verändert: mens ejus carens est, deficiens sano sensu. סכל הוא. Die LXX. lasen das Substantiv: Και ἁ λογιεῖται, ἀφροσυνη ἐςι, dem Worte des hebräischen Textes nach: Sein Wort zu allen ist Thorheit. Symmachus hatte die masorethische Lesart vor sich: Sed & in via stultus cum ambulat, ipse insipiens suspicatur de omnibus, quod stulti sunt; opferte aber seinem einmahl gefaßten Gedanken und der Zierlichkeit des Ausdruckes sehr Vieles auf: eigentlich ist der Sinn der Stelle: Und kündigt es Allen an, daß er ein Thor sey. כי oder אשר ist ausgelassen.

v. 4.

Es ist doch sonderbar, daß die alten Erklärer dieses Buches allgemein bey dieser Stelle an satanische Versuchungen dachten. Origenes select. in Psalmos sagt: „Si spiritus fornicationis ascenderit in te, conti-

nentiam

nentiam tuam non deseras, & si spiritus odii, charitatem tuam ne deseras &c., und hält מושל für den Satan, der die Eva verführt und Job versucht hat. Er führt bey dieser Gelegenheit ähnliche Versuchungs-Geschichten auf, um seine Erklärung dadurch zu rechtfertigen. 1. Sam. XVIII, 10. Post diem autem alteram invasit spiritus Domini malus Saul רוח אלהים רעה & prophetabat. 1. B. der Könige XXII, 20. und folg. Et ait Dominus, quis decipiet Achab? Et dixit unus verba hujuscemodi & alius aliter. V. 21. Egressus est autem spiritus, ויצא הרוח & stetit coram Domino & ait: Ego decipiam illum. Cui loquutus est Dominus: In quo? V. 22. Et ille ait: Egrediar & ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum, רוח שקר & dixit Dominus: Decipies & prævalebis: Egredere & fac ita. Zach. III, 1. Est ostendit mihi Dominus Jesum sacerdotem magnum stantem coram angelo Domini: & satan stabat a dextris ejus, ut adversaretur ei &c.,, Hieronymus ist des nämlichen Sinnes: Principem mundi hujus & rectorem tenebrarum harum & operantem in filiis diffidentiæ, cujus & Apostolus meminit, nunc scriptura significat. Quodsi in cor nostrum ascenderit, & animus malæ cogitationis vulnus accepit, non debemus locum ultro tribuere, sed pugnare contra cogitationem pessimam & liberari a peccato maximo, ne

ſcilicet cogitationem opere compleamus &c. Olympiodor erklärt diese Stelle auf die nämliche Weise: Spiritus poteſtatem habentis eſt diabolus, princeps hujus mundi, & dominus filiorum inobedientiæ, qui nulla coacti neceſſitate, ſed electione liberæ voluntatis ſeſe ultro ſubjecerunt illius dominationi & tyrannidi. Inquit ergo, ſi te ad ſupernæ patriæ beatitudinem cogitatione ac ſtudiis erectum irruens ex adverſo ſpiritus poteſtatem habentis deturbare conetur ad inferiores ſemitas hujus mundi, omnes illi aditus præclude, omnes obſtrue ſenſuum operationes, ut neque per oculos, neque per aures, neque per linguam, neque aliunde admittatur. Primis namque affectionum ſublatis principiis & cauſis, nulli prorſus orientur affectus. Quodſi quid ad ipſa mentis penetralia callidus hoſtis veneni transfuderit, tu tamen in veſtigio tuo conſiſtens, locum ſtationemque ne deſeras, ita ut temperantia munitus procul libidines ſtupraque repellas, odiumque coerceas charitate, ſtationesque ſingulas virtutum ſtrenue tuearis. Si enim cadas, aut negligentius reſiſtens permittas inſidere tibi & requieſcere ſuper te ſpiritum poteſtatem habentis, multa & magna peccata ſuper animam tuam aggregabis. *Aliter* ſi animam tuam curaveris adhibita virtutum diligentia, plurima ſedabis. Talis enim eſt virtutum curatio, ut cohibere poſſit

ſpiri-

spiritum potestatem habentis, ne te superveniat & conculcet... Hier beweist sich der Nutzen und die Nothwendigkeit bey der Erklärung der Bibel die Auslegungen der Väter zu Rathe zu ziehen, offenbar. Niemand hätte an diesen Sinn der Stelle gedacht, den ich nach reifer Erwägung für den einzig wahren halte. Auf die Väter floß nämlich noch vieles durch Ueberlieferung herab; und was die Hauptsache ist, die Denkart ihrer Zeit war der Denkart der alten Welt, in welcher die Bücher der Bibel verfaßt worden sind, noch viel näher: sie fanden sich viel leichter in diesem Gewebe von Vorstellungen, die uns nun ganz fremd und dadurch räthselhaft geworden sind, und sie bildeten sich durch fleißiges Lesen der h. Schrift einen viel richtigern exegetischen Sinn an, als wir erlangen können, die wir mit den philosophischen Kenntnissen unseres Zeitalters ausgerüstet, oder gar von vorgefaßten Meinungen eingenommen zu Werke gehen.

Vor allen lassen sie uns die Uebersetzungen und Erklärungen der Alten zu Rathe ziehen. LXX: Ἑαν πνευμα τȣ ἐξουσιαζοντος ἀναβῃ ἐπι σε, τοπον σου μη ἀνῃς, ὁτι ιαμα καταπαυσει ἁμαρτιας μεγαλας. Die Vulgata nach ihnen: Si spiritus potestatem habentis ascenderit super te, locum tuum ne dimiseris, quia curatio faciet cessare peccata maxima. Symmachus: Ἑαν πνευμα ἀρχοντος ἐπελθῃ σοι, τȣ τοπȣ σου μη ἐκ-

στης,

ςης, ὁτι σωφροσυνη παυσει ἁμαρτηματα πολλα. Aquila: Ὁτι ἰαμα παυσεις αμαρτιας μεγαλης. Ueber Symmachus Uebersetzung macht Hieronymus die Bemerkung: „Symmachus verbum hebraicum מרפא, quod omnes ἰαμα h. e. ſanitatem ſive curationem ſimiliter tranſtulerunt, interpretatus eſt ad ſenſum & ait: Si ſpiritus principis irruerit tibi, de loco tuo ne recedas, quia pudicitia comprimit peccata multa, i. e. ſi titillaverit mentem tuam diabolus & te ad libidinem concitaverit, ne ſequaris cogitationem peſſimam & blandientem voluptatem, ſed ſta fortis & rigidus frigore caſtitatis flammam voluptatis extingue: er ſelbſt überſetzt, quia ſanitas ceſſare facit peccata magna... Auf dieſe letztere Worte, die den Grund des vorhergehenden Raths enthalten, kömmt alles an, um den Gegenſtand, von welchem die Rede iſt, zu beſtimmen.

יניח, verglichen alle alten Ueberſetzer mit παυειν, καταπαυειν. Wir haben ſchon oben Kap. VI, 5. einen glücklichen Verſuch gemacht, um in den Sprachgebrauch des Predigers einzudringen. Wir wollen die gefundene Spur weiter verfolgen. Wir verglichen oben נחת mit ἀναπαυσις oder ἀναπαυλα: wir hätten es auch mit διαναπαυεσθαι, διαπαυεσθαι, einem eine Zwiſchenruhe unter fortgeſetzten Arbeiten gönnen, vergleichen können, und würden den nämlichen

lichen Sinn erhalten haben: Er kennt die Zwischenruhe des Tages nach der Nacht nicht: genug, wir schienen den gewünschten Aufschluß erhalten zu haben. Ich vergleiche nun den Sprachgebrauch des Predigers durchaus mit demjenigen, den die Griechen von παυειν machen. Kap. IX, 17. werden דברי חכמים בנחת נשמעים dem Geschrey eines Thoren entgegengesetzt: ich merkte wohl, daß der Gegensatz zu ועקת in בנחת נשמעים liegen müsse; konnte ihn aber dennoch nicht finden, bis ich sah, daß die Griechen mit παυειν auch Stillschweigen gebieten, und also auch Ruhe, wie wir im Deutschen, dem von vielen Geschäften entstehenden Lärmen entgegensetzen: λογοι των σοφων ἐν ἀναπαυσει ἀκουςοι sind also Reden der Weisen, nur in der Stille vernehmbar, und also, wenn man will, der gefällige, sanfte, leise Vortrag derselben, μετα προσηνιας, wie eine Glosse sagt.

Der Prediger sagt Kap. VII, 18. מזה תנח את ידך und bedient sich der nämlichen Redensart, Kap. XI, 6. noch einmahl: aber auch diese erhält durch die Vergleichung mit dem Griechischen das nöthige Licht: μη παυσον την χειρα σου (oder kürzer, σε) ἐκ τȣτου würden wir übersetzen müssen: Steh' von diesem nicht ab, halt' davon deine Hand nicht zurücke.

Noch haben wir יניח חטאים רבים an unserer Stelle zu erklären. Ich vergleiche

mit dieser Phrase die ähnliche Redensart der Griechen: παυειν την ὑβριν, reprimere insolentiam, παυειν χολον aut μενος, reprimere, cohibere iram. So schreibt Xenophon in seinen Denkwürdigkeiten, B. I. K. II, 2. Ἐπαυσε μεν τουτων πολλους: er hat viele von dergleichen Ausschweifungen zurück gehalten, und gleich darauf: τῶν μεν γαρ ἀλλων ἐπιθυμιῶν ἐπαυε, er machte sie nicht nur nicht geldbegierig, sondern bewahrte sie auch von andern Lüsten. Eben so sagt Isokrates: Δυο τροποι τυγχανουσιν οντες, ὁι και προτρεποντες ἐπι τας ἀδικιας και παυοντες των πονηριων: es sind zwey Lebensarten, die eine führt zur Lasterhaftigkeit an, die andere bewahrt vom Bösen, und hält davon zurück: wir erhielten den Sinn, den die alten Uebersetzer einmüthig angegeben haben: Die Heilung oder die Genesung unterdrückt, verhindert viele Sünden, bewahrt von vielen Ausschweifungen.

Aber was soll מרפא, Heilung, Genesung heißen? Wir wollen dem Winke folgen, den uns Symmachus gegeben hat. Σωφρων heißt den Griechen nach der Etymologie ὁ σως την φρενα, cui mens sana est & incolumis; daher σωφροσυνη, sanitas mentis, mens sana, der gesunde Zustand des menschlichen Gemüthes, wo ihm nicht nur die richtigste Einsicht, sondern auch Kraft und Stärke genug beywohnt, derselben gemäß

mäß zu handeln. Ist die vernünftige Natur ihrer nicht mächtig, ist sie unwillkührlichen Erschütterungen der Einbildungskraft Preis gegeben, oder wird sie von heftigen sinnlichen Leidenschaften beherrscht, und zu Handlungen wider ihre bessern Kenntnisse hingerissen; so ist sie krank, und diese Krankheiten der Seele sind Blödsinn oder Lasterhaftigkeit. Damit kömmt Suidas Erklärung zum Theile überein: Σωφροσυνη, sagt er, λεγεται ἡ ἀντιδιαςελλομενη τη μανια παρα το σωας ἐχειν φρενας: der andere Gebrauch ist metaphorisch, 4. Macch. I, 31. σωφροσυνη ἐςι ἐπικρατεια των ἐπιθυμιων. Dem Begriffe der Gesundheit, und 2) der Wiedergenesung korrespondirt im hebräischen מרפא: σωφροσυνη würde also durch מרפא לב, sanitas mentis, oder umgekehrt, wie Sprüchw. XIV, 30. לב מרפא, mens sanitatis, oder sana ausgedrückt werden müssen: konnte aber לב in unserm Contexte nicht ausgelassen werden? Will man dieses nicht, so beschreibt der Prediger σωφροσυνη, oder die Kraft, die der praktischen Vernunft eigen ist, den Willen gegen den Hang der sinnlichen Lüste zur Beobachtung der Pflichten zu zwingen, von ihrer Wirkung, als Heilkraft der Krankheiten der Seele; denn die σωφροσυνη ist gleichsam τῶν τῆς ψυχης νοσων ἡ ιατρος. Wir dürften also in dieser Bedeutung bey ιαμα, oder besser ιασις oder ἐξακεσις stehen bleiben, und den Widerstand,

die Mäßigung und Besänftigung seiner Leidenschaften darunter verstehen.

Nun haben wir einmahl festen Fuß gefaßt: wir wissen, wovon die Rede sey, und können aus dem gegebenen Grunde mit einiger Wahrscheinlichkeit auf das schließen, was durch einen solchen Grund nur bewiesen werden kann. Kann wohl von etwas anderm die Rede seyn, als von der heftigen Gewalt unserer bösen Neigungen, von dem Kampfe unserer Sinnlichkeit mit dem Gesetze unserer vernünftigen Natur? Und wenn der Sprachgebrauch uns nicht entgegen ist, sollten wir die erste Hälfte des Satzes nicht davon erklären müssen? Wir wollen sehen.

רוח המושל. Auf diese Worte kömmt alles an. Θυμος τȣ ἀρχοντος ist alte Sprache und steht für ἀρχων θυμωδης. Man setzte nicht ohne Nachdruck zu einem Subjekte μενος, σθενος, βια, wenn es diese Kraft gerade äußerte, gleichsam als Beywort, sieh Köppen Anmerk. zu Il. β. 658. Wer ist aber unter מושל zu verstehen? Ich verstehe den Satan darunter aus folgenden Gründen.

1) Würde der Prediger nur von zornigen Angriffen des Fürsten auf jemanden sprechen, und Geduld und Nachgiebigkeit empfehlen; so würde er nichts Neues sagen, sondern sich nur wiederhohlen: denn davon hat er schon oben Kap. VIII. in der Länge gesprochen.

2) Er

2) Er bedient sich hier eines neuen Wortes, המושל, das er bisher weder von Königen, noch den Großen des Hofes, oder den Richtern in den Städten gebraucht hat: diese heißen ihm VII, 20. שליטים, jene, שרים, עשירים, גבורים, und den König nennt er immerhin מלך: sollten wir nicht vermuthen, daß er mit dem neuen Worte auch einen neuen Begriff verbunden habe?

3) Ist das Buch so spät geschrieben; so fällt es uns gar nicht schwer, diesen Sprachgebrauch zu rechtfertigen. Joh. XVI, 11. heißt es vom Satan: ὁτι ὁ ἀρχων τȣ κοσμου τȣτȣ κεκριται. --- Im Briefe zu den Ephesern Kap. II, 2. sagt Paulus: Κατα τον ἀρχοντα τῆς ἐξουσιας τȣ ἀερος, τȣ πνευματος τȣ̃ νυν ἐνεργουντος ἐν τοις ὑιοις τῆς ἀπειϑειας u. s. w.: nach dieser Vorstellung ist der Satan der Fürst der heidnischen Welt; ihm gehorchen die blinden Anbether der falschen Gottheiten. Kap. VI. sagt er: Ὁτι ουκ ἐςιν ἡμιν ἡ παλη προς ἀιμα και σαρκα, ἀλλα προς τας ἀρχας, προς τας ἐξουσιας, προς τȣς κοσμοκρατορας τȣ̃ σκοτοῦς τȣ̃ ἀιωνος τȣτου, προς τα πνευματικα τῆς πονηριας ἐν τοις ἐπουρανιοις. Aber woher die Vorstellungsart von Satan, als einem Fürsten dieser Welt? Woher der Gedanke von einem Reiche der Finsterniß, dessen der Satan Oberhaupt ist? Das kleine Reich Gottes in Palästina ward von abgöttischen Nationen von allen Seiten umgeben. So ver-

schieden sie waren; so war doch ihr Aberglaube, und ihr feindliches Verhältniß gegen Jehova das nämliche: sie bildeten in dieser Hinsicht ein moralisches Reich aus, das der Kirche des wahren Gottes entgegengesetzt und demselben gefährlich war, ein Reich des Aberglaubens, der Unwissenheit und Lasterhaftigkeit: und wer konnte der Fürst desselben seyn, als Satanas der Verführer der Menschen, der Vater der Lüge und des Betruges, der Feind der Religion und Tugend, der sich von diesen sinnlosen Völkern huldigen ließ? Dieser war ἀρχων τȣ̃ αιωνος τȣτȣ, העלם הזה: denn einst (בעולם הבא) sollte die Verehrung Jehovens allgemein verbreitet, und alle Feinde desselben, die Gottheiten der heidnischen Nationen, vertilgt werden.

Diese Vorstellungsart ward durch den Namen der Ammonitischen Gottheit Moloch, derer Dienst der scheußlichste und im Oriente der älteste und ausgebreiteste war, noch mehr befördert: man hielt sie für das höchste Götterwesen der heidnischen Welt, und dachte sich die unbekannten und geringern Gottheiten anderer Länder und Städte, als Diener, ἀγγελους, derselben. Nun erst sind wir dem Sprachgebrauche des Predigers auf die Spur gekommen. Die LXX. übersetzen Moloch durch ἀρχων, z. B. Levit. XVIII, 21. לא תתן להעביר למלך (Lamolech) ὀυ δωσεις λατρευειν ἀρχοντι. XX, 2. אשר יתן מזרעו למלך, ὁς ἀν δῷ τȣ σπερματος

ματος αὐτῳ ἀρχοντι. Und was ist המושל anders, als die Uebersetzung von ὁ ἀρχων? Was im Grunde anders, als המלך?

תעלה עליך. Diese und die folgende Redensart sind von feindlichen Angriffen und Kämpfen hergenommen. Die Versuchungen des Satans und der Widerstand, den man ihnen leisten soll, werden auch im N. T. unter diesen Bildern vorgestellt, vergl. nebst der Stelle des Briefes an die Epheser, noch 1. Petr. V, 8. Ὁ ἀντιδικος ὑμων διαβολος ὡς λεων ὠρυομενος περιπατεῖ, ζητῶν τινα καταπνη, ᾧ ἀντιςητε ςερεοι ἐν πιςει: doch zeigt מרפא in dem Gegensatze an, daß wir תעלה עליך mit dem Nebenbegriffe einer leichten Verwundung denken müssen. Odyss. κ. 64. 68. 69.

> Πως ἠλθες Ὀδυσευ· τις τοι κακος ἐχραε
> δαιμων,
> Ἀασαν μ' ἑτεροι τε κακοι . . . . . .
> . . . ἀλλ ἀκεσασθε φιλοι· δυναμις γαρ ἐν
> ὑμιν.

מקומך אל תנח, ne cedito, locum tuum ne desere, vergleiche ich mit dem griechischen ταξιν λειπειν. מקום geben auch die LXX. in den Sprüchwört. XXVII, 8. und Job XXVIII, 12. durch ταξις. Hier allein wird תנח von נוח abgeleitet, und darf also mit נוח, womit wir es sonst verglichen haben, nicht verwechselt werden: die ungewöhnliche, oder wenn man will, fehlerhafte Punktation

der

der Masorethen hat die Verwirrung verursacht. Wir erhielten also den Sinn: Greift dich der wüthige Satan an; so weich' nicht vom Platze: (sind deine Leidenschaften empört; so gieb ihnen nicht nach) denn Mäßigung, Unterdrückung, Selbstbeherrschung kömmt großen Vergehungen zuvor, das ist, hält den Ausbruch der Leidenschaft zu verderblichen Entschlüssen und Handlungen zurück.

Diese Erklärung paßt 4) ganz gut in den Context und nimmt sogar eine neue Bestättigung daher. Wirklich war es mir lange anstößig, daß der Prediger auf einmahl von seinem Gegenstande abzuspringen, und von der Hitze der Regenten zu sprechen schien, da er so eben von Thorheit und Weisheit, Tugend und Laster gesprochen hatte. Nun denke ich mir den Context so. Er will der Weisheit das Lob sprechen, und erklärt sie Kap. IX, 13. für das größte Gut auf Erden. V. 14--16. erhalten eine Parabel, höchst wahrscheinlich auf die außerordentliche Rettung des jüdischen Staates, die eine Wirkung der Religiosität einer Familie oder eines frommen Mannes war. Hier zeigte es sich, daß Weisheit den Vorzug vor aller kriegerischen Macht verdiene, ob sie gleich im Gewande der Armuth und der Niedrigkeit verachtet werde. . . V. 17. Weise Sittensprüche in einem gelassenen, ruhigen Tone vorgetragen, vermögen mehr, haben mehr

Ein-

Einfluß auf das sittliche Betragen der Menschen, als alles Geschrey eines philosophischen Charlatans im Umkreise seiner stupiden Anbether. Der stille Tugendlehrer Israels wird den philosophischen Marktschreyern des Heidenthums entgegengesetzt: sie sind πρωτοι των ἀνοητων in des Predigers Augen. V. 18. Ein neuer, für sich bestehender Satz, der die Stärke der sittlichen Wahrheiten zur Bekämpfung der sinnlichen Lüste weit über die Macht der Waffen erhebt, vergl. mit Kap. VII, 19. Die andere Hälfte dieses Satzes: Eine Sünde verdirbt viel Gutes, scheint die Lehre zu enthalten, die der Apostel Jakob Kap. II, 10. vorträgt: Ὁςις γαρ ὁλον τον νομον τηρησει, πταισει δε ἐν ἑνι, γεγονε παντων ἐνοχος, oder die in einer ähnlichen Sentenz ausgedrückt wird: Bonum ex omni parte, malum ex quovis defectu. Kap. X, 1. fährt der Prediger in dem nämlichen Contexte fort: Ein wenig Weisheit, wie sie dem Israeliten bekannt war, ist der thörrichten Gelehrsamkeit der Heiden bey weitem vorzuziehen: sie beweisen beede ihren Werth durch ihre Wirkungen: der Weise gehet rechts; der Thor wandelt auf dem Pfade zur Linken: man sieht ihm seinen Unsinn sogar auf der Straße an. Wir dörfen uns nicht vorstellen, das hier und im folg. vom Blödsinne im eigentlichen Verstande des Wortes die Rede sey: dem frommen Verehrer Jehovas mußten die Sitten und das

ganze Benehmen der syrischen Griechen, ihre Tracht, ihre Art, sich zu unterhalten, ihr ausgelassenes Lachen, ihr Gang, ihre endlose Dispüte über Dinge, die man nicht wissen kann, als Zeichen eines Wahnsinnes vorkommen. Nun giebt er dem Weisen, der nach seinem väterlichen Gesetze fortwandelt, und sich nicht auf den Weg zur Linken begiebt, um die Thorheiten der abgöttischen Nationen nachahmen, eine Vorschrift, wie er sich bey aufsteigender Versuchung benehmen müsse. In diesem Zusammenhange erhält diese Stelle ungemein vieles Licht, und die Erklärung, die ich oben nach dem Winke der ältesten Ausleger gegeben habe, sehr viele Wahrscheinlichkeit. Der Satan, der Fürst der heidnischen Welt wird hier vorgestellt, als der Urheber jedes feindlichen Anschlags gegen Israels wahre Religion, als Feind der Tugend und Gottseligkeit, die noch in Palästinas engen Gränzen ihren Sitz hatte, um sie völlig zu vertilgen, als Verführer der wahren Verehrer Jehovens: gerade so, wie er im N. T. beschrieben wird. Man muß sich in die Zeiten des Antiochus Epiphanes, durch den das Heidenthum am mächtigsten gegen Jehova und seine treuen Verehrer wüthete, zurücksetzen, um sich diese Denkart zu erklären. Der folgende Vers hängt vortrefflich mit dem bisherigen zusammen. Der Prediger berührt die Quelle, aus welcher so viel Unglück für Israels Religion floß.

Die syrischen Könige suchten diejenigen, die von ihrer alten ehrwürdigen Religion abgefallen waren, zu ansehnlichen Stellen im Lande zu befördern, und die rechtschaffensten Leute, die ihrem väterlichen Gesetze getreu geblieben waren, hintan zu setzen, und so die edelsten Familien zu Grunde zu richten. Welche Versuchung zum Abfalle? Welche Lockspeise für schwache Gemüther? Dieß ist der Anfall des Satans auf die Tugend der Israeliten, vergl. Dan. XI, 38, 39.

v. 5.

Wir wollen hier vor allen die Erklärung Olympiodors hören. „Aliam se vidisse iniquitatem ait in humanis rebus, principes scilicet viros & magistratus, invitos quidem, quasi metu coactos majoris alicujus potestatis, eos qui stulti sunt, gloria cohonestare, fortunas vero locupletum civium, populari sectioni addicere invita proscriptione: sæpe enim principes civitatis ac magistratus regiis edictis contra voluntatem suam obedire coguntur.„ שליט bezeichnet wirklich in des Predigers Sprachgebrauche nicht den König, sondern eine untergeordnete Obrigkeit, die von dem Könige gesetzt ist. Kap. VII, 19. sind שליטים der Stadt-Magistrat; und an unserer Stelle ist es der oberste Befehlshaber, den der König in eine Provinz setzet, um da seine Rechte zu besorgen. Gen. XLII, 6. heißt Joseph

שליט

שליט über ganz Aegypten. Diese Vice-Regenten der Könige von Syrien saßen zu Jerusalem, und waren meistens die hohen Priester der Juden selbsten, VIII, 9, 10.

שגגה. „Pro eo, quod nos posuimus, sagt Hieronymus, quasi ignorantia egrediens a facie potentis, Aquila & Theodotio & LXX. interpretati sunt: Ὡς ἀκουσιον ἐξηλθεν ἀπο προσωπȣ τȣ̃ ἐξουσιαζοντος, id est, quasi non spontaneum exivit de facie potestatem habentis: cui subnectens Symmachus ait, positum stultum in sublimitate magna, divites autem sedere humiles.„ -- כ drückt hier die griechische Partikel ὡς aus, und wird am besten durch wie, zum Beyspiele, nämlich übertragen: dafür steht K. IX, 1. אשר, und muß wenigstens im Gedanken, v. 13. des nämlichen Kapitels supplirt werden: Dieß sah ich, heißt es am besagten Orte, die Weisheit nämlich. --- שיצא, ein Syriasm: die Syrer setzen gerne das verbum neutrum für das griechische Passiv, wie es mit dem Gebrauche des nämlichen Wortes im N. T. geschieht. Der Sinn der Stelle ist also: Vidi malum sub sole, quod invito quasi fit regionis præfecto, oder: Vidi malum sub sole, scilicet involuntarium illud (promotiones illas non spontaneas) quod a præfecto in lucem editur. Niederträchtige Leute konnten am syrischen Hofe durch Geld, Schmeicheleyen, und Annahme der heidnischen Religion alles

durch-

durchsetzen, und sich zu hohen Ehrenstellen empor schwingen. Kamen sie zurücke; so brachten sie königliche Befehle mit, und der Gouverneur mußte sie gegen seine Wünsche befördern, und verdiente Männer absetzen. Der Prediger warnet also, sich gegen die gefährlichen Eindrücke solcher Erscheinungen, wodurch sie der Satan zur Untreue verleiten möchte, zu verwahren. Der Glaube an Gott und festes Vertrauen auf ihn, mit einem Worte, die Weisheit, wie sie in der Bibel beschrieben wird, ist Arzney gegen die schleichende Seuche des Aberglaubens.

Ist diese Erklärung die richtige; so wage ich noch einen Versuch, die vorhergehende dunkle Stelle aufzuhellen. Könnte רוח המושל nicht Hochmuth und Herrschbegierde heißen? Alsdann erhielten wir den Sinn: **Kömmt dich die Lust an, ein großer Herr zu werden; so gieb ihr keinen Platz: die Unterdrückung derselben bewahret dich vor großen Verbrechen**, nämlich vor Abfall von deiner väterlichen Religion und andern Niederträchtigkeiten, durch die du nur deinen Wunsch erreichen kannst. Ich überlasse die Entscheidung, welche Uebersetzung die bessere sey, meinen gelehrten Lesern.

v. 8. 9.

Hier handelt er vom Einflusse der Weisheit auf die Geschäfte des Lebens, oder von der Klugheit und Vorsicht. מפריץ. Aq. Me-

 τατι-

τατιϑῶν. Sym. Μετεωρων. LXX. Ἐξαιρων: wer Steine bricht.. יסכן. LXX. Κυνδινευσει ἐν ἀυτοις, kömmt hier allein in Niphal vor.

v. 10.

יתרון הכשיר חכמה. Die alten Uebersetzer weichen sowohl in der Lesart dieses Verses, als der Erklärung desselben sehr weit von einander ab. Die LXX. geben: Ἐαν ἐκπεσῃ το σιδηριον και ἀυτος προσωπον ἐταραξε· και δυναμεις δυναμωσει και περισσεια τῳ ανδρι ου (das Alex. Mscpt. τȣ ανδρειου) σοφια: sie verglichen demnach קהה mit ἐκπιπτειν, welches im methaphorischen Sinne von Menschen gesagt wird, derer Geisteskräfte stumpf sind, und verbanden לא mit קלקל; daher ἐταραξε: Wenn die Axt stumpf und die Schneide verdorben ist, u. s. w.

Τῳ ἀνδρι ου sind Reste einer zweyfachen Lesart: einmahl mag es geheißen haben, τῳ ἀνδρειῳ, dem Unternehmenden und Emsigen bringt Weisheit Vortheile, und das andere Mahl: τοῦ ἀνδρειȣ, des Emsigen Vortheil ist kluge Vorsicht: beyde Lesarten haben gleichen Werth, gleiche Bedeutung: sie sind uns aber ungemein wichtig, einer Seits, um zu zeigen, wie die verdorbene Lesart unserer Ausgaben entstanden sey: anderer Seits, um das Original, dessen Text mir wenigstens lange unverständlich

war

war, zu verbessern. Was das erste betrifft, so hat man dem Anscheine nach zwo lesarten, τῳ ἀνδρειῳ und τȣ ἀνδρειου mit einander verbunden, und von jeder lesart, wie es die Masorethen machten, etwas beybehalten wollen: man schrieb also τῳ ἀνδρειȣ. Nun ward für alle andere leser, jene ausgenommen, die diesen Versuch zuerst gemacht haben, die Stelle äußerst räthselhaft: man besserte nach Anleitung des Artikels τῳ an ἀνδρειȣ, trennte anfangs ου, und weil τῳ ἀνδρει noch sinnlos war, und fehlerhaft geschrieben zu seyn schien; so ließ man auch ε hinweg, und schrieb τω ἀνδρι ου.

Die LXX. haben also hier nicht den Infinitiv der Conjugation Hiphil (הכשיר) gelesen; sondern ה war ihnen der Artikel und כשיר ein Nebenwort, dessen sich die Syrer bedienen, um einen fleisigen und emsigen Mann zu benennen. Der Prediger schrieb dem zufolge höchst wahrscheinlich הכשיר mit einem Daggesch; oder es muß zum wenigsten so gelesen und ausgesprochen werden, weil es wegen dem Schewa herausfällt. Was war nun leichter, als sich durch die Form des Wortes verführen zu lassen, und הכשיר als Zeitwort zu behandeln? Der Syrer bestättigt vollkommen meine Vermuthung: er übersezt: יותרונא לכשירא חכמה: dem Emsigen gewährt die Weisheit Vortheile. Ich halte wirklich τῳ ἀνδρειῳ für die echte lesart der LXX: theils, weil sie der

Syrer bestättiget, wie wir sahen: theils, weil sie von den Regeln der Grammatik abweicht, und zu der richtigern Verbesserung τȢ ἀνδρειου Anlaß geben mußte; hauptsächlich aber, weil es das Ansehen hat, die LXX. hätten τῳ ἀνδρειῳ dem ἐπαδοντι zu lieb gesetzt: späterhin würde man es wenigstens nicht gewagt haben, τȢ ἀνδρειου in τῳ ἀνδρειῳ umzuändern. Auch Symmachus kann als Zeuge gelten: er übersetzt: Προεχει ὁ γοργευσαμενος εἰς σοφιαν: nur konstruirt er הכשיר mit חכמה, aber nicht glücklich.

Die lateinischen Uebersetzungen, die immer das Griechische mit dem Hebräischen verglichen, und es weder mit dem einen noch dem andern verderben wollten, haben sich mehr Freyheiten, als sonst erlaubt. Hieronymus übersetzt: Si retusum fuerit ferrum, & hoc non ut prius, sed conturbatum fuerit; (er übersah es, daß die LXX. לא in ἐταραξε ausgedrückt haben, und bringt es also noch ein Mahl in den Text: er bezog überdieß הוא auf ברזל und gab dem zufolge ἐταραξε passiv) virtutibus corroberabitur, (er ließ Vau aus, und gab dem Contexte gemäß auch יגבר in der leidenden Gattung): & reliquum fortitudinis sapientia, (er las τȢ ἀνδρειου und hielt es für ein abstraktes Hauptwort). Der Sinn ist: Wenn die Axt stumpf und nicht wie zuvor ist: wenn sie verdorben ward; so wird sie nur mit Mühe wieder zurecht gerichtet:

Die

die Folge der Anstrengung ist Weisheit, das ist: So wie man die Axt schärft, wenn man sich lange genug geplagt hat; so sinnt man klüglich auf bessere Mittel, wenn man ermüdet ist. Die Vulgata: Si retusum fuerit ferrum & hoc non ut prius, sed hebetatum fuerit, (anstatt conturbatum: es ist nicht unangenehm zu bemerken, wie die Uebersetzungen so weit gekommen sind, anstatt קלקל gerade das Gegentheil zu sagen) multo labore exacuetur, & post industriam sequetur sapientia.

Ueber den Sinn dieser Stelle will ich mich im folgenden Verse erklären. Cornelius a Lapide muthmaßt, die Weisheit werde hier mit einer Axt verglichen: er sagt: Sicut culter & gladius ferreus rubigine obductus, retusus & hebetatus crebra & laboriosa confricatione cotis vel chalibis, subinde etiam ignitione & malleatione acuitur: sic pariter mentis acies otio, desidia, gula, aliove vitio retusa & hebetata, magno rursus industriæ, studii & virtutis exercitio & labore acuenda est, & ad pristinum rigorem revocanda. Ich finde nicht, was Cornelius hier zu finden glaubt: Weisheit ist nicht mehr, als Klugheit und Geschicklichkeit in Geschäften. Wer jedoch Geschmack an dieser Auslegung finden sollte, den würde ich zu seinem Vergnügen auf eine Stelle im Homer verweisen, worin der Vater der Dichter einen scharfen und durchdringenden

Verstand mit einer schneidenden Art vergleicht: sie steht Il. γ. 60 und folg.

Ἀιει τοι κραδιη (לב, θυμος, νοῦς) πελεκυς ὡς ἐςιν ἀτειρης
Ὅς τ' εισιν δια δουρος, ὑπ' ἀνερος, ὅς ῥα τε τεχνη
Νηϊον ἐκταμησιν, ὀφελλει δ' ἀνδρος ἐρωην.
Ὡς τοι ἐνι ςηθεσσιν ἀταρβητος νοος ἐςι.

v. 11.

בלא לחש. Aquila drückte den Sinn dieser Wörter durch ἀπεσης ἐπῳδῆς sehr gut aus. Vielleicht ist es am besten נחש בלא לחש durch serpens non incantatus zu geben. לבעל לשון, τῳ ἐχοντι γλωσσην, qui lingua valet, der die Beschwörungsformel sprechen kann. LXX: Τῳ ἐπαδοντι. Hieronymus: Si momorderit serpens in silentio (für ἐν ὀυ ψιθυρισμῳ der LXX.) non est amplius habenti linguam. Die Vulgata: nil eo minus habet, qui occulte detrahit. Ὁ ἐχων γλωσσην, der Verläumder nach dem Sinne der Vulgate, ist einer nicht beschwornen Schlange gleich. --- Der Sinn ist: So wie der Emsige mit seinen Kräften nichts ausrichtet, wenn er keine Geschicklichkeit besitzt; so nützt dem Geschickten seine Kunst nichts, wenn er nicht vorsichtig ist.

v. 14. 15.

Quis nobis ea, quæ post sunt, renunciabit? h. e. futura, ut puta, an filios genituri

nituri ſimus, an genitos jam liberos amiſſuri, nobisne in patria, an apud exteros moriendum ſit, exiguone ſpatio, an contra longinquo manſuri ſimus in vita. Idcirco, qui ſollieiti ſunt, hæc reſcire vel per auguria vel per natalis obſervationem diei vel per mendaces alias hujusmodi divinationes, & qui cætera demum ſcire affectant, quorum certam habere cognitionem non poſſumus, in vanum laborant, inutilemque deſumunt operam. Hæc autem ferme ſtultis contingunt, propterea minime norunt pergere in civitatem, h. e. optimæ civitatis normam ſibi ad vivendum proponere, neque perſeque volunt ſimplicem Eccleſiæ fidem, pulchramque pergere in civitatem ſupra cœleſtem Hieruſalem &c. Auch Hieronymus verbindet dieſe zween Verſe, und ſagt beſonders über den letzten: Lege Platonem, Ariſtotelis revolve verſutias, Zenonem & Carneatem diligentius intuere & probabis verbum, quod dicitur: Labor ſtultorum affliget eos: Veritatem illi quidem omni ſtudio quæſierunt, ſed quia non habuerunt ducem & prævium itineris & humanis ſenſibus rati ſunt, ſe comprehendere poſſe ſapientiam, ad civitatem minime pervenerunt; de qua in pſalmo dicitur: Domine in civitate tua imaginem eorum diſſipabis. In der Folge citirt er die Stelle: Erraverunt in deſerto & inaquoſo, viam civitatis habitaculi non invenerunt. . . Es

ist wahrscheinlich, daß der Prediger auf heidnischen Unsinn anspielt, wenn man die Lage und das Zeitalter betrachtet, in welchem er lebte: der Heide war ihm ein Thor, und sein Bemühen, die Zukunft durch allerhand Künste auszuspähen, oder der Dinge ersten Grund zu erforschen und darüber Worte zu verbrechen, kam ihm lächerlich vor: im Gottes Staate, (עיר, πολις, *civitas*: denn der Israelit hatte allein eine Verfassung, die des Namens würdig war) würde er bessere und beruhigendere Belehrung erhalten. Nur Schade, daß bey עיר keine nähere Bestimmung steht, und der Ausdruck des Predigers etwas zu allgemein ist. Der Context allein läßt vermuthen, daß vom eiteln Bemühen die Zukunft zu wissen, dem die Heiden so sehr ergeben waren, und das auch so viel Anziehendes für Juden hatte, die Rede sey: der Weise in Gottes Stadt ist dieser Mühe überhoben: denn er vertraut seinem Gott, und ist versichert, sein Schicksal sey in den Händen Gottes besser aufgehoben, als in den seinigen. . . Diese Wahrheit, die so leicht, so faßlich, auch den Kindern in Israel bekannt ist, weiß der gelehrteste Heide nicht: es geht ihm, wie einem Blödsinnigen, der an den Thoren der Stadt herumläuft, und den Weg nicht findet, hinein zu kommen, das ist: er kann das Bekannteste und Alltäglichste, was allen offen steht, nicht fassen. Uebrigens erhält diese Stelle durch Olympiodors

piodors und Hieronymus Erklärung allererst Lokalität und Sinn. Vielleicht dient folgende Stelle aus Philo Lib. de conf. ling. zur Bestättigung derselben: Διττον πολεως ειδος, το μεν ἀμεινον, το δε χειρον· ἀμεινον μεν το δημοκρατιᾳ χρωμενον, ἰσοτητα τιμωσῃ πολιτειᾳ, ἧς ἀρχοντες εἰσι νομος και δικη. Θεȣ δε ὑμνος ἡ τοιαδε· χεῖρον δε ὁ κιβδηλεῦον αὐτην, ὡς το παρασημον και παρακεκομμενον ἐν νομισμασιν, ὀχλοκρατια, ἡ θαυμαζει το ἀνισον, ἐν ᾗ ἀνομια και ἀδικια καταδυναςευȣσιν. Ἐγγραφονται δ' οἱ μεν ἀςεῖοι τῷ τῆς προτερας πολιτευματι· των δε φαυλων ἡ πληθυς την ἑτεραν και χρειω διεζωςαι, προ ἐυκοσμιας ἀκοσμιαν, και συγχυσιν προ ἐυςαθȣς καταςασεως ἀγαπωσα. Offenbar ist dieß Gemählde der verschiedenen Staatsverfassungen, derer eine hinter der andern so weit zurück steht, von dem jüdischen und einem heidnischen Staate entlehnt. Die tugendhaften Gottesverehrer sind Bürger der ersten: die Lasterhaften, die nicht nur auf Erden Bosheit üben, sondern auch Lästerungen gegen den Himmel ausstoßen, indem sie Gott, oder die Vorsicht, oder den Anfang der Welt leugnen, wie Philo sagt, oder wenn sie auch das Entstehen der Welt zugeben, doch die Ursache desselben ungewiß machen, und ihr einen regellosen Lauf beylegen, sind Bürger der zwoten Verfassung. Wer mißkennt es, daß hier von Israeliten und den Heiden die Rede sey? -- Ließe sich nicht

aus der Ideen-Verbindung (vergl. den folgenden Vers) ein Beweis für diese Erklärung finden?

v. 16. 17.

נער, ein König, der noch Kind ist, der den Leichtsinn der Jugend noch nicht abgelegt hat. 2. Chr. XIII. Js. III, 4. . . בן חרים, filius liberorum parentum, ingenuus, der einen edeln, für das Große empfänglichen Sinn hat. בעת, ἐν ὥρᾳ, ἐν καιρῳ, tempestive. --- בגבורה, ad vires refocillantes, προς ἀναψυξιν.

בשתי kömmt hier nur das einzige Mahl vor. שתי kann seiner Ableitung von שתה nach nichts anders heißen, als Trinken, Getränke; aber in dieser Bedeutung kann es der Erhohlung seiner Kräfte nicht entgegengesetzt werden: wir müssen καταποσις, oder κωμος oder μεθη damit vergleichen. Die LXX: Και ὀυκ ἀιςχυνθησονται, leiten בשתי von בוש ab: daher בושה, בושת Scham, Beschimpfung. Hieronymus: Et non in confusione. „Litteralis quidem sensus, erklärt Olympiodor, miseram censet civitatem, cujus Rex instabiles habet mores juvenum ritu, & cujus principes dimissis negotiis publicis curisque civilibus prima irruente aurora poculis commessationibusque indulgent. Nam qui mero & crapula se infarciunt, quique leves sunt, nec parum sibi constantes, neque regno, neque principati-

cipatibus aliis gerendis ſunt apti. Beatam vero judicat regionem, cujus Rex ſit filius liberorum patrum, h. e. qui ſit officioſe & liberaliter educatus, quique probæ educationis mores conſervet, ut nil penitus velit, quod ſervile ſit, quod illiberale, quod turpe & cujus principes regionis omni ſtudio curant, quæ ad commoda ſubditorum pertineant: modeſte præterea ſuoque tempore veſcuntur, non iis, quæ ad gulæ ventrisque gratiam comparentur, ſed quæ virile robur, valetudinemque pariant ac tueantur, i. e. quæ neceſſaria ſint. Tales enim principes inſitam gerentes pectoribus juſtitiam, juſtumque judicium judicantes nulla unquam ignominia confundentur. Jm letzten Satze folgte er noch den LXX. die er bisher verlaſſen hatte.

v. 19.

לשחוק, ſich zu erfreuen, tropiſch das Zeichen für die bezeichnete Sache. עשה לחם, δειπνοποιεῖν, τευχειν δαιτα, wie Homer Jl. β. 430: Τετυκοντο δε δαιτα. Die LXX. weichen von unſerer Lesart ab: Ἐις γελωτα ποιοῦσιν ἀρτον και ἐλαιον τꙋ ἐυφρανθηναι (das Alex. Mſcpt. και ὀινος ἐυφραινει) ζωντας. Der Syrer folgt ihnen: לחדותא עבירים לחמא וחמרא ומשחא נחדון לחיא, zur Freude ſind Wein, Brod und Oel gemacht, daß ſie die Lebenden erfreuen. Hieronymus läßt ἐλαιον aus: in riſu faciunt

unt panem & vinum, ut epulentur viventes, und wählt dem Contexte gemäß anstatt τȢ εὐφρανθῆναι, epulentur. Nun zur Berichtigung.

a) שמן gehört nicht in den Text; aber man sieht leicht, wie es durch einen Schreibfehler veranlaßt werden konnte: es heißt im masorethischen Texte: יין ישמח חיים; sah nun י in ישמח einen Vau ähnlich; so war es um so leichter ושמן zu lesen, da Oel ohnehin zu Mahlzeiten unentbehrlich war. War diese Conjektur gewagt oder der Irrthum begangen; so konnte man ח um so mehr für einen Schreibfehler halten, weil das folgende Wort mit einem ח anfängt: oder man hielt vielleicht die Buchstaben in ושמח für versetzt, und glaubte, das syrische משח lesen zu müssen. Dem sey, wie ihm wolle, in der Folge verband man diese zwo Lesarten, καὶ ἔλαιον τȢ εὐφρανθῆναι.

b) Die LXX. scheinen לשמח statt ישמח gelesen zu haben; aber sie scheinen es nur, wie wir bald sehen werden.

c) Alle Uebersetzer verbinden לחם ויין mit einander, und sehen ישמח חיים als Nachsatz an, der dem Hauptsatze oder einem Gliede des Hauptsatzes eine nähere Bestimmung geben soll; aber da war ihnen nun ישמח unbequem: viel natürlicher wird es durch לשמח mit dem vorhergehenden Satze verbunden, und mit לשחוק parallel gesetzt.

Jod

Jod hat ja übrigens mit Lamed in den alten Manuscripten viele Aehnlichkeit.

Dessen ungeachtet halte ich die masorethische Lesart für die richtige: ich verbinde לחם ויין mit עשה und sehe die ganze Phrase als eine Umschreibung des griechischen δειπνοποιεῖν oder δαιτα τευχειν an, nachdem die Hebräer für δειπνον oder δαις keine eigne Benennung haben, und Brod und Wein die Hauptbestandtheile einer Mahlzeit sind. ישמח חיים konstruire ich mit יין und sehe es als ein Prädikat des Weins an, das darum das ihm so nöthige ש oder אשר nicht bey sich hat, um die nahe Verbindung desselben mit יין und die Einheit des Satzes, von dem es nicht getrennt werden darf, anzudeuten; s. m. Bemerkung zu v. 1. und Ps. CIV, 15. Zur größern Deutlichkeit vergleiche ich יין ישמח חיים mit ὀινος ἐυφρων, wie Homer sagt Il. γ. 245.

> Κηρυκες δ᾽ ἀνα ἄςυ Θεῶν φερον ὅρκια πιςα
> Ἀρνε δυω και ὀινον ἐΰφρονα, καρπον ἀρερης
> Ασκῷ ἐν αἰγειῳ·

Im nämlichen Sinne sagen auch die Griechen ἀμπελος παυσιλυπος. Bey dieser Verbesserung wird der ganze Vers auf zwey parallele Sätze zurück gebracht, und erhält dadurch mehr Harmonie, als wenn man יין von לחם trennt und mit ישמח verbindet.

Die zwote Hälfte des Verses, die ich oben K. V, 19. schon erklärt habe, beschäftigt die Kritik so sehr, als die erste. Unsere

Codi-

Codices enthalten die sonderbarste Lesart: και τȣ ἀργυριȣ ταπεινώσει ἐπακούσεται παντα. Der Syrer drückt den nämlichen Sinn aus: וכספא ממכך ומטעא להון בכל, das Geld drückt sie darnieder und verführt sie gänzlich. Hieronymus hatte entweder einen andern Text der LXX. vor sich, oder er verbessert ihn nach dem Originale: er übersezt: pecuniæ obediunt omnia, als hatte er gelesen: Τῳ ἀργυριῳ ὑπακουσεται τα παντα. Wirklich bieten uns die Codd. abweichende Lesarten dar. Man findet: Και τῷ ἀργυριῳ ὑπακουσεται συν τα παντα, auch τῷ ἀργυριῳ ἐπακουσεται τα παντα. Olympiodor las: Τȣ ἀργυριȣ ἐπακȣσεται συν τα παντα. Wir wollen es wagen, diese Verschiedenheiten aus einander zu lesen.

Vor allen liegt eine zweyfache Uebersetzung von יענה zu Grunde, nach der Verschiedenheit der Vokalen, mit denen es gelesen werden kann. Man kann es in Piel lesen und ταπεινωσει übersetzen, oder auch in Kal und es durch ἐπακουσεται erklären. Der Satz würde nach dem Winke der ersten Lesart ausgeführt etwa so lauten: Το ἀργυριον ταπεινωσει τα παντα — und nach dem Winke der zwoten: το ἀργυριον ἐπακουσει τα παντα, oder in der leidenden Gattung: τῷ ἀγυριῳ ἐπακουσεται τα παντα. Dieß halte ich für den ursprünglichen Text der LXX. Beyde Lesarten zeigte vermuthlich Origenes in seinen Hexaplen an,

oder

oder auch sonst ein Gelehrter schrieb sich versuchsweise ταπεινωσει an dem Rande, und es kam nach und nach in den Text. Nun hatte derselbe etwa dieses Aussehen: Και τῳ ἀργυριῳ ∴ ταπεινωσει: ἐπακȣσεται τα παντα. Fiel nun das kritische Zeichen heraus; so mußte eine Verwirrung nach der andern entstehen. Man leitete ταπεινωσει von ταπεινωσις, dem Hauptworte ab, ließ es für den Dativ gelten, und setzte ihm zufolge τȣ ἀργυριου: man erhielt den Sinn: durch die unterdrückende Gewalt des Geldes wird alles erhört. Man fand ἐπακουσεται nicht ganz passend, und schrieb ὑπακουσεται, dem Gelde gehorcht alles: aber τα παντα war nun der Nominativ geworden, und es hieß doch את הכל: gewissenhafte Exegeten zeigten das את des Originals wenigstens durch συν, wie Aquila, an. Auch Kap. VIII, 17. liest man συν beym Accusativ.

v. 20.

במדעך, der Parallelism fordert den Sinn: In deinem Gemüthe, in deinen Gedanken, bey dir: die gewöhnliche Bedeutung von מדע reicht nicht hin, einen verständlichen Sinn in die Rede des Predigers zu bringen: wir müssen es also mit συνειδησις, Bewußtseyn, Gewissen vergleichen. Die LXX. setzen wirklich ἐν τῃ συνειδησει σου; auch lasen wir oben ידע, VII, 22. in dieser

Be-

Bedeutung schon. „ Simplex præceptum ædificat audientes, ne ira & furore superati in maledictum & detractionem regum & principum prorumpamus. Quia contra spem interdum evenit, ut his quibus maledeximus nuncietur, & incurramus periculum immoderatione linguæ. Quod autem ait, volucres cœli aufferent vocem tuam & habens pennas annunciabit verbum, hyperbolice intelligendum est, quomodo solemus dicere, etiam ipsos parietes, quibus consciis loquimur, quæ audierint, non celaturos. „ *Hier. ad h. l.*

Kap. XI. v. 1.

לחמך Brod, für Saame; weil man Saamen ausstreut, um Brod zu haben. Durch Aussaat sucht nämlich der Mensch, der Erde sein Brod abzugewinnen. על פני המים, ἐπι τα ὑγρα (χωρια). Hieronymus: „Qui super irrigua seminat. „ Vergleich Jsaias XXXII, 20.

v. 2.

לשבע וגם לשמונה. Hier giebt uns der Chaldäer allein Aufschluß: הב חולק טב מן ורעא לחלקך בתשרי ולא תתמנע מלמורא את בכסליו: Streu einen guten Theil deines Saamens aus im Monath Tisri, und hör' nicht auf zu säen bis in Monath Kislev. Wie passend diese Erklärung zu dem Contexte sey, darf ich nicht

erst

erst sagen: doch bedarf sie noch ihrer Gründe und dann einer kleinen Berichtigung. Die Saatzeit in Palästina fällt in die Hälfte des Monaths Thisri, dem Monathe Marcheschwan und dem halben Kislev, das ist, sie dauert etwa von der Mitte des Octobers bis zur Mitte des Decembers; sieh Joh. David Michaelis neue or. und ex. Bibliothek. Erst. Th. Seit. 200. Dieß ist auch die Periode, wo das Feld durch den häufigen Regen zur Aufnahme der Aussaat zubereitet wird. Der Prediger rückt die Saatzeit nicht so weit hinaus: er schränkt sie auf zwey Monathe ein, dem siebenten und achten. Zählen wir vom Nisan, dem ersten an; so treffen gerade der siebente und achte beynahe mit unserm October und November, also der gewöhnlichen Saatzeit zusammen, sieh Cel. D. Michaelis Commentationes Soc. reg. sc. Gœtting. oblatæ. Com. XI. De mensibus hebræorum. Sache und Zusammenhang spräche demnach für diese Erklärung, und der Sinn des Predigers wäre: Säe zu Anfang und am Ende der Saatzeit, so wie er v. 6. räth, Frühe und Abends zu säen. Dieß hat vermüthlich der Chaldäer sagen wollen, wenn er כסליו hinzusetzt; es seye dann, er wäre durch die ähnliche Benennung des ersten und zweyten Thisri (sonst Marcheschwan) irre geführt worden, Thisri für den siebenten und Kislev für den achten Monath zu erklären.

Aber es heißt לשבעה וגם לשמונה, nicht לשביעי וגם לשמיני? Es ist wahr; aber es ist auch bekannt, daß die Syrer öfters die Ordnungs-Zahlwörter (ordinalia) für die Grundzahlwörter (cardinalia) setzen, sieh Bened. Michaelis Syr. pag. 163: Eben dieser Freyheit bedienet sich der Prediger: er konnte dabey ירח, Monath, um so eher hinweg lassen; weil er nach v. 1. von der Aussaat sprach.

מה יהיה רעה. Eine Wortfügung, die der hebräischen Sprache ganz fremd ist: nicht so der griechischen: τι ἐςαι πονηρον. Auch die übrigen Abweichungen von den Regeln der Sprache lassen sich aus dieser Voraussetzung erklären.

v. 3.

יריקו. LXX: Ἐκχεϰσι. Aq. Ἐκκενωσϰσι. — יהוא. Der Prediger setzt nach syrischem Sprachgebrauche die persönlichen Fürwörter für das Hilfswort, Seyn: הוא, er ist: wollte er nun die zukünftige Zeit ausdrücken, er wird seyn; so setzte er nach den Regeln seiner Sprache ein Jod voran.

v. 4. 5.

רוח. Symmachus: Μη οἰδας, ποτερον παρεςαι ἀνεμος. —

כעצמים. עצם wird für Körper gesetzt: es kann also heißen: wie Körper, das ist, Menschen, oder, was für Körper, das ist, ob Kinder männlichen oder weiblichen

Ge-

Geschlechtes gebildet werden. Ich ziehe die letzte Erklärung vor; denn der Prediger spricht von der Unmöglichkeit, das Zukünftige zu wissen. So wenig der Mensch wissen kann, sagt er, welche Richtung der Wind nehmen werde, oder was für eine Leibesfrucht die Mutter unter ihrem Herzen trage: eben so wenig. u. s. w. כ würde demnach mit dem griechischen οἱος verglichen werden müssen; sieh m. Bemerkung zu Kap. XII, 7.

אשר יעשה את הכל. LXX: Τα ποιηματα τȣ Θεȣ, ὁσα ἐποιησε τα συμπαντα. Die Vulgata nach ihnen: Qui est fabricator omnium: Die Setzung der Wörter neigt sich zur griechischen, wie oben v. 2. Olympiodor kommentirt über diese Stelle also: Qui ventos observant, sationi minus incumbunt. Plerumque enim contingit, ut, qui hodie perflat ventus, crastina die sit quieturus, aut contra bacchaturus sit die crastina, qui hodie quiescit: hodie cum pluat, cras erit aer serenus. Non oportet ergo ventos observare, sed spe bona sationem facere, Deo confidentes autori bonorum omnium. Nam si præ observatione nubium & ventorum differamus sationis tempus, irritam deinde messem experiemur. Sed etiamsi maxime velimus, observare aeris qualitates non possumus, neque enim scimus viam ipsius spiritus. Sapienter namque & varie Deus humanis consulit rebus; neque aliter ignoramus Dei

erga nos consilia & dispensationes, quam ossa, quæ compinguntur & gestantur in utero prægnantis. Quis enim novit, masculusne ibi delitescat, an fœmina? integrumque gignatur, an aliqua parte corporis imperfectum? Quodsi ignoramus, qualenam sit, quod in utero matris compingitur, multo ignorabimus magis, qua nam ratione ossula illa, quam Embryon vocant, in corpus animalis coalescat & conformetur, quo etiam pacto ossa componantur, quove totius corporis sibi congruat harmonia. --- Er hat beyde Erklärungen mit mit einander verbunden.

v. 7.

מתוק האור. Euripides sagt gerade so:
Ὦ λαμπρος αἰθηρ, ἡμερας ἁγνον φαος,
Ὡς ἡδυ λευσσειν.
Und wieder:
Ἡδυ γαρ το φως βλεπειν.

v. 8.

שבא, was sich ereignet, was geschieht, συμβαινει, oder το γενομενον. Man vergleiche damit, um des Predigers Sinn ganz einzusehen, v. 10: כי שחרות וילדות הבל. --- ימי חשך bezeichnen die traurigen Tage des Alters und den Tod, der sie schließt, sieh Kap. V, 16. VI, 4. Er beschreibt sie Kap. XII, 1--7.

v. 9.

Dixerat lucem mundi hujus esse dulcissimam & lætari debere hominem in diebus vitæ suæ, omnique studio carpere voluptatem: ingruere enim noctem mortis æternam, quum non liceat perfrui congregatis & quasi umbram universa, quæ habuimus, pertransire: nunc autem hominem cohortatur & dicit: Adolescens antequam tibi senectus & mors ingruat, lætare in juventute tua, & quidquid tibi corde bonum, aspectu jucundum videtur, assume, & fruere ut libet, mundi rebus. Rursus ne putaretur, hæc dicens hominem provocare ad luxuriam, & in Epicuri dogma corruere, suspicionem hanc abstulit, inferens: *Et scito, quoniam super omnibus his adducet te Deus in judicium;* sic, inquit, abutere mundi rebus, ut scias te in ultimo judicandum. *Hier. ad h. l.*

Kap. XII. v. 1.

עד אשר לא. LXX. Ἑως ὅτου μη. Symmachus: Πριν ἐλθειν τας ἡμερας. ימי הרעה, dies molesti, calamitosi. „ Semper memento creatoris tui, & sic adolescentiæ tuæ viam gradere, ut mortis ultimæ recorderis: antequam tibi tempus adveniat, quo tristia quæque succedunt. „ *Hier. ad h. l.*

v. 3.

ביום ש״, für, Wann. Die Griechen sagen auch τῃ ἡμερᾳ ἐκεινῃ, ὁτε, oder wie Homer Il. γ. 189 ἠματι τῳ, ὁτε. -- שמרי הבית sind die Hände. Galenus nennt sie ὁπλα ἀμυντηρια. -- אנשי חיל, die Füße, die die Stützen des menschlichen Körperbaues sind. Im hohen Liede werden sie marmornen Säulen verglichen, Kap. V, 15. -- טוחנות, Mahlmägde sind die Zähne. Die Vergleichung ist nicht so ganz fremd. Die Griechen nannten die Hinterzähne μυλαι, μυλιται ὀδοντες, von ihrem Geschäfte. „Cessare molentes quia imminutæ sunt, de dentibus dictum putant. Quod quum extrema senectus advenerit, dentes quoque aut atteruntur aut decidunt, de quibus moliti cibi in alvum transmittuntur. Tenebrescere autem videntes in foraminibus oculos arbitrantur, quod ætate confectis caliget acies & intuitus obscuretur.„ *Hier. ad h. l.*

v. 4.

LXX. Και κλεισουσι θυρας ἐν ἀγορᾳ ἐν ἀσθενιᾳ φωνης της ἀληθουσης: sie lasen also סגרו in Kal und טוחנה. --- דלתים, die Thüren nach außen sind die Lippen, wie sie auch Job XLI, 6. genennet werden. Michäus Kap. VII, 5. nennt sie פתחי פי. Die Lefzen sind geschlossen bey dem schwachen Geräusche der Mühle, das ist, bey dem Essen. --

בנות

שיר בנות sind die melodischen Töne, so wie im syrischen N. T. φωνη, φϑογγος durch ברת קלא und Apost. Gesch. XII, 22. durch בנות קלא übersetzt wird. Hieronymus erwähnt einiger, etwas abweichender Erklärungen. „Clausas in plateis januas infirmos senis gressus accipi volunt, quod semper sedeat & ambulare non possit (paßt nicht wohl zum Contexte): humilitatem autem vocis molentis de mandibulis interpretantur, quod cibum terere nequeat, & vix spiritu coarctato vox ejus tenuis audiatur. Porro consurgere eum ad vocem volucris, ostendit quod frigescente jam sanguine & humore siccato, quibus materia saporis alitur, ad levem sonitum evigilet, noctisque medio, quum gallus cecinerit, festinus exurgat. Obmutescere quoque, sive quod melius habet in hebræo, surdescere filias carminis, aures significat, quod gravior senum auditus fiat, & nulla inter voces valeant. scire discrimina, nec carminibus delectari.„

v. 5.

Lassen sie uns die Uebersetzungen der Alten vorerst hören. LXX: Και εἰς το ὑψος ὀψονται και ϑαμβος ἐν τῃ ὀδῳ και ἀνϑηση το ἀμυγδαλον και παχυνϑῃ ἡ ἀκρις και διασκεδασϑῃ ἡ καππαρις. Symmachus nach Hieronymus lateinischer Uebersetzung: Super hæc etiam de excelso videbunt & ter-

ror erit in via & obdormient vigilantes (Martianay: obdormiet vigilans) & dissolvetur spiritus fortitudo. Die Vulgata: Excelsa quoque timebunt & formidabunt in via, florebit amygdalus, impinguabitur locusta & dissipabitur capparis. Der Syrer: Auch wird er sich vor der Höhe fürchten und auf seinen Wegen zittern und die Wache über ihn herkommen und der Mandelbaum blühen und die Heuschrecke groß werden, und der Mangel aufhören. — Nun zur Sache.

a) מגבה ייראו. LXX: Εἰς τὸ ὕψος ὄψονται. Symmachus: De excelso videbunt. Beyde lasen יראו und erklärten מגבה nach ihrer vorgefaßten Meinung.

b) חתחתים. Man muß sich יהיו להם hinzudenken: Furchtsam sind sie auf ebener Straße. Aq. Τρομῳ τρομησουσι ἐν τῃ ὁδῳ.

c) ינאץ השקד. ינאץ vergl. hoh. Lied VI, 10. VII, 12. Symmachus erklärt שקד als Particip von שקד: Wachend wird er einschlafen, oder sie, die Alten, werden wachend einschlafen. Er spricht eigentlich vom Todesschlafe und vergleicht ihn mit dem Abblühen der Blumen: ἀνθησῃ vertauscht er daher mit ἀπανθησῃ, defloresct amygdalus, oder, obdormiet vigilans. Dem Syrer gefiel dieß nicht: er erklärt also שקד durch Wache, und נוץ durch ἐξανθειν hervorbrechen.

d) יסתבל

d) יסתבל החגב. LXX: Παχυνθῇ ἡ ἀκρίς. Eigentlich heißt es: Die Heuschrecke wird getragen, oder besser, wann sie sich muß tragen lassen. Dieß geschieht alle Mahl, nachdem sie sich angefressen hat, fett geworden ist, und sich nicht mehr so leicht fortbewegen kann: dann wird sie von den Bewohnern Orients gefangen und zur Speise zubereitet; daher setzten die LXX: παχυνθῇ, und der Syrer: die Heuschrecke wächst heran. Sie übersahen beyde den wahren Vergleichungspunkt: sie dachten an das aufgedunsene Wesen alter Leute, da der Prediger doch eigentlich von ihrer Unbeholfenheit und dem Mangel an flüchtiger Bewegung spricht. Hieronymus weicht in seiner Erklärung noch weiter ab: Inflabuntur tali pedum tuorum, sagt er, und bemerkt dabey: „Sciendum est, ubi in nostris Codicibus legitur locusta, in Ebræo scriptum est חגב, quod verbum apud eos ambiguum est: potest enim & talus & locusta transferri. Indicat senum crura tumentia & podagræ tumoribus prægravata. Hieronymus scheint diese Auslegung vom Chaldäer entlehnt zu haben, der übersetzt: ויתנפחין אסתרי רגלך & intumescent tali pedum tuorum.

e) ותפר אביונה. Die LXX. geben אביונה durch καππαρις. In Rabbinischen Schriften hat es wirklich diese Bedeutung, sieh Buxtorf. Lex Thal. pag. 12 und 2098; aber dieses Zeugniß scheint mir viel zu spät

 und

und unsicher zu seyn. Wie es scheint, so sind die LXX. durch die vorhergehende Vergleichung mit dem Mandelbaume und der Heuschrecke verleitet worden, eine ähnliche Vergleichung aus dem Thier oder Pflanzenreiche zu erwarten. Der Etymologie zufolge heißt אביונה, Begierde, Lust, und man dachte nun vorzüglich an die Wohllust, die mit der Befriedigung des Geschlechtstriebes verbunden ist. Der Chaldäer übersetzt daher תתמנע מן משכבא: Hieronymus folgte ihm: „In hebræo, sagt er, habet אביונה, quod & ipsum ambiguum est interpretaturque amor, desiderium, concupiscentia vel capparis: significatur, quod senum libido frigescat, & organa coitus dissipentur." Da nun nach der Meinung der Alten die Kapern physische Kräfte haben, Appetit zum Essen und dann Reize zur Wohllust zu erregen; so setzten die LXX. höchst wahrscheinlich καππαρις, um mehr Harmonie in den Text des Predigers zu bringen, und seine angefangene Manier, das Alter in Bildern zu schildern, fortzusetzen. Man erklärte demnach תפר dem gewählten Bilde gemäß: die LXX. setzen διασκεδασθῇ, und der Syrer תתבדר vom Oeffnen, und Ausbreiten der Kaper; denn sie muß gepflückt werden, ehe sie aufbricht, wenn sie ihre aromatische Kräfte behalten soll. Die Thalmudisten, die in spätern Zeiten ihre Sprache zusammen stoppelten, hielten endlich אביונה nach dem Winke

der

der LXX. für die eigentliche Benennung der Kaper. -- --

Wir haben dieß alles nicht vonnöthen. Ich sehe nicht ein, warum der Prediger habe fortfahren müssen in Bildern zu sprechen. Hat er nicht auch im unmittelbar vorhergehenden Verse eigentliche Ausdrücke seiner poetischen Schilderung beygemischt? אביונה ist freylich ein ἅπαξ λεγόμενον; aber der Sinn und die Form desselben läßt sich leicht erklären. Der Prediger liebt die Form der Hauptwörter in ון vorzüglich, und nimmt sich die Freyheit, sie zu bilden, wenn sie nicht schon vorhanden ist: daher יתרון I, 3. חסרון I, 15. כשרון IV, 4. חשבון VII, 25. זכרון II, 16. רעיון II, 22. בטחון IX, 4. ענין I, 13. שלטון VIII, 4. meistens vom Prediger erst gebildet. Hieher zähle ich auch die weibliche Form אביונה. Was hindert es anzunehmen, daß er von אבה, volvit, concupivit, אביון, die Lust (wie von רעה-רעיון, II, 22.) abgeleitet, und da dieses Wort schon einen Dürftigen bedeutet, ihm zum Unterschiede die weibliche Form gegeben habe? Nun wissen wir auch, wie der Syrer zu der Uebersetzung kam: ותבטלי בישנותא. -- --

Symmachus geht seinen eignen Weg: er übersetzt: Καὶ διαλυθῇ ἡ ἐπιπονυς. Hieronymus dollmetscht: Dissolvetur spiritus fortitudo: ἡ ἐπιπονος hätte man frey-

lich

lich unter diesen lateinischen Worten nicht vermuthen sollen. Ἡ ἐπιπονος (ὀδυνη oder λυπη, welches darunter verstanden werden muß) bezeichnet niederdrückende Traurigkeit; daher ἁι δια των ἐπιπονων βοηθειαι. Sein Sinn ist also: „Wann sie lebend einschlafen und das Leiden bald zu Ende ist.„ Er leitete dem zufolge אביונה von אבוי, heu! einem natürlichen Ausdrucke des Schmerzens und der Klage ab. על בית עלמו, vergl. Tob. III. v. 6. Επιταξον ἀναλαβεῖν το πνευμα μου, ὁπως ἀπολυθῶ και γενωμαι γῆ, διοτι λυσιτελεῖ μοι ἀποθανεῖν, ἢ ζῆν· ὁτι ὀνειδισμους ψευδεῖς ἤκουσα και λυπη ἐςι πολλη ἐν ἐμοι· ἐπιταξον ἀπολυθῆναι με τῆς ἀναγκης ηδη ἐις τον ἀιωνιον τοπον.

v. 6.

ירחק. LXX: Ἑως ὁτε μη ἀνατραπῇ. Symmachus: Και πριν ἡ κοπῆναι. Das Cethiv ist die wahre Lesart. Das Keri ist wegen לא, das man damit verbunden hat, erfunden worden: non dissolvetur würde gegen den Sinn des Verfassers seyn: man korrigirte also: לא ירתק, non constringetur, i. e. solvetur. Indessen gehört לא zu עד אשר und hat hier die verneinende Bedeutung nicht, sieh. v. 1. —

גלה übersetzen die LXX: Το ἀνθεμιον τε χρυσιε. Sym. Το περιφερες χρυσιου. Die Vulgata: Vita aurea. Um sich den

Ur-

Ursprung dieser Uebersetzung zu erklären; so sehe man Schulzens Hebr. Lex. unter כתרת. „Funiculus argenteus, sagt Hieronymus, candidam hanc vitam & spiramen, quod nobis de cœlo tributur, ostendit. Porro duo reliqua, quæ sequuntur, contritio hydriæ super fontem & confractio rotæ super lacum, per metaphoram mortis ænigmata sunt.

v. 7.

כשהיה. LXX: Ἐπι την γην, ὡς ἦν. Vulgata: Unde erat. Eigentlich scheint der Prediger das vergleichende und beziehende Fürwort οἷος ausdrücken zu wollen: er setzte daher vor ש die Vergleichungspartikel כ.

v. 8.

„Post descriptionem interitus humani, pulchre exordium libri sui repetens ait: Vanitas vanitatum &c. Cum enim cunctus mortalium labor, de quo in toto volumine disputatum est, huc perveniat, ut revertatur pulvis in terram suam, & anima illuc redeat, unde sumta est, magnæ vanitatis est in hoc sæculo laborare, & nil profurura conquirere.„ *Hier. ad h. l.*

v. 9.

ויתר ש --- עוד --- ist Nachahmung des griechischen ὅσῳ μαλλον, μαλλον. Zu עוד muß man sich noch ein Mahl ויתר hinzudenken,

denken, wie Kap. II, 15. אז יותר, ἐτι μαλλον steht: και μαλλον ὁσῳ ἐγενετο Εκκλησιαςης σοφος, μαλλον ἐδιδαξε γνωσιν του λαου. Der Accusativ את העם ist auch gräcisirend.

אזן darf man in dieser Stelle nicht von אזן, das Ohr ableiten, als wenn es hieße, er hat gehört, oder sich vorlesen lassen, sondern von מאזנים, die Waage; daher אזן er hat erwogen, wie das griechische ςαθμαν, das damit verglichen werden muß.

v. 10.

דברי חפץ. Aq. Χρειας. Symmachus: Χρειωδεις. --- וכתוב ישר. Sym. Και συνεγραψε ὀρθως. ישר, als Nebenwort, wie oben הפרה.

v. 11.

דברי חכמים, Weisen-Sprüche.

בעלי אספות. Es ist vonnöthen, daß wir hier die Uebersetzungen der Alten zu Rathe ziehen. LXX: Ὁι παρα των συνθεματων (Alex. Mscpt. Συναγματων. Olymp. Συνταγματων, und ein anderer Συναντηματων) ἐδοθησαν ἐκ ποιμενος ἑνος: sie trennen בעלי hier, wie durch das ganze Buch, und halten es für zusammengesetzt aus ב und עלי, wie Kap. V, 12. לבעליו, τῳ παρ' ἀυτȣ. VII, 12. בעליה, του παρ' ἀυτης. VIII, 8. του παρ' ἀυτης; so auch hier. Ὁι παρα των συνθεματων sind also die Verfasser guter

Denk-

Denksprüche, diejenigen, welche sie zusammensetzen, nicht die blosen Sammler, sondern die Erfinder. Συνθεμα wird vom Bücherverfassen gesagt: Thucidides braucht wenigstens vom Geschichteschreiben συντιθεναι, und verwechselt es bald mit γραφειν. Συνταγμα, welches Aquila gebrauchte, wird von den Griechen in der nämlichen Bedeutung gesetzt. 2. Macch. II, 24: Δια ἑνος συνταγματος. Hesychius: Συνταγμα, συγγραμμα. Auch Diodorus Siculus spricht so, Lib. I. pag. 4: Δια την ἀνωμαλιαν και το πλῆθος των συνταγματων. אסף korrespondirt beyden, dem συντιθεναι und συνταττειν. --- בעלי אספות sind also Schriftsteller.

Diese Bedeutung von אספות erreichten die übrigen Uebersetzer nicht: sie dachten an Volksversammlungen, und daher an Synagogen-Vorsteher: Hieronymus übersetzt: Verba sapientum, ut stimuli & quasi clavi in altum defixi *habentibus cætus* data sunt a pastore uno. Hier werden nicht nur zween verschiedene Sätze in einen zusammen geworfen; sondern auch dem vorgefaßten Sinne wird die Wortfügung aufgeopfert: denn es müßte לבעלי im Texte stehen. In seinem Commentare über Isaias übersetzt er: „Sermones sapientum tanquam stimuli & quasi clavi in altum confixi, qui a consiliis dati sunt a pastore uno.„ Dachte er an eine Versammlung der Kirchenvorsteher? Die Vul-

Vulgata scheint auf diese Gedanken gekommen zu seyn: Verba sapientum, sagt sie --- quæ per magistrorum consilium (ursprünglich hieß es wohl concilium) data sunt a pastore uno. Aber steht dann אספות oder בעלי im statu constructo? --- Der Syrer wieder anders: מרי אספתא אתיהבו מן רעיא חד, die Vorsteher der Versammlung sind von einem Hirten gegeben. Unsere obige Erklärung wird durch den folgenden Vers vollkommen bestättiget.

v. 12.

הזהר, φυλαξαι, vor mehr als diesen hüte dich. Φυλαττεσθαι wird von den Griechen mit dem Accusativ der Sache construirt: sie sagen φυλαττομαι τȣτο und ἀπο τȣτȣ. Man sehe Apost. Gesch. XXI, 25. In dieser Construction wird es am besten durch meiden, verabscheuen gegeben. Και πλειω τȣτων φυλαξαι, plura, quam hæc evita, aversare.

להג. LXX: Μελετη. Ich leite es von הגה, das vom lesen und Forschen in Büchern Ps. I, 2. gesagt wird, ab. Es ist der Infinitiv in Kal, mit vorgesetztem ל, der hier, wie öfters bey den Griechen, für den Nominativ gesetzt wird. Hieronymus merkt hier an: „Exceptis his verbis, quæ ab uno pastore sunt data, & a *concilio* & consensu prolata sapientum, nil facias, nil tibi vindices: majorum sequere vestigia, nil

ab

ab eorum auctoritate discrepes. Alioqui quærenti multa infinitus librorum numerus occurret, qui te protrahat ad errorem, & legentem multa, frustra faciat laborare. Uebrigens stimme ich Olympiodorus ganz und gar bey, wenn er diese Warnung nicht auf andere Bücher der heiligen Schrift, das sich auch von einem Israeliten nicht denken läßt, sondern auf die Bücher der Heiden hinbezogen wissen will. Er sagt: „Quænam sunt itaque volumina, quæ nos dehortatur legere Ecclesiastes? Nempe gentilium volumina & monumenta, quæ scilicet evertunt & impugnant alter alterius sententias, semperque in se gravissimum bellum gerunt.„ Ward der Prediger so spät geschrieben: zu einer Zeit, wo ihnen die verschiedenen Systeme der griechischen Philosophie nicht unbekannt waren: bey Gelegenheit der Sadducäischen und Pharisäischen Partey: haben sich diese wirklich aus dem Umgange mit Griechen und dem lesen ihrer Philosophen gebildet, so ist wohl nichts wahrscheinlicher, als das der Prediger die Quelle verstopfen wollte, aus welcher so viel Unheil für Israels Religion und Staat geflossen ist: er stellte demnach seine Schrift auf, als enthalte sie das Beste aus beyden Systemen, und der junge Israelit habe nicht vonnöthen, sich erst mit Mühe, das Wahre zusammen zu suchen. – – Nach dieser Hypothese

wäre übrigens v. 11. ein Beweis von der Achtung, die die Juden für griechische Weisheit hatten, wovon man auch sonst Spuren antrifft.

v. 13.

סוף. LXX: Τελος λογου. In dieser Bedeutung setzen die Griechen τελος vom Schlusse eines Buches. נעלם. LXX: Ἐν παντι παρεωραμενῳ. Symmachus: Περι παντος παροραθεντος. Vulgata: Pro omni errato. Hieronymus merkt hier an: Pro eo, quod nos posuimus de omni abscondito, sive bonum sive malum sit, Symmachus & LXX. interpretati sunt: de omni contemtu vel certe de omni ignorato, quod etiam de otioso verbo & non voluntate, sed ignoratione prolato reddituri simus Deo rationem. Sie erklärten verborgene Handlungen von solchen, die wir aus einem Versehen, aus Uebereilung und Unbedachtsamkeit begangen haben, und uns also zum Theil selbst nicht bekannt sind. Es ist wohl offenbar, daß von Handlungen die Rede ist, die dem Auge der Welt entzogen und im Verborgenen verübt werden; vorzuglich aber von sündhaften Gedanken und Begierden: denn die sonst so strengen Pharisäer hatten sich doch eine hintere Thüre offen gelassen: sie behaupteten, nichts sey Sünde, was nicht ausdrücklich im Gesetze verbotten sey. Da

aber

aber das Gesetz nur von äußern Handlungen spräche; so seyen die unsichtbaren Handlungen des Gemüthes, die nie zur Wirklichkeit kommen, nicht darinn begriffen. Der Heiland bekämpft diesen Irrthum, und auch der Prediger scheint darauf einen Blick zu werfen. --- Der Zusatz, daß Gott Gutes und Böses richten werde, beweist, daß vom künftigen Gerichte die Rede sey; denn hienieden ist nach des Predigers Klage und Gottes unübersehbaren Rathschluß, Verwirrung und Unordnung, und das Gute wird nicht belohnt, und das Böse nicht bestraft.

Uebrigens rettete nach Hieronymus Bericht diese Stelle der Prediger von der Vernichtung: Ajunt hebræi cum inter cætera scripta Salomonis, quæ antiquata sunt, nec in memoria duraverunt, & hic liber oblitterandus videretur, eoquod vanas asserat Dei creaturas & totum putaret esse pro nihilo, & cibum & potum & delicias transeuntes præferret omnibus: ex hoc uno capitulo meruisse auctoritatem, ut in divinorum librorum volumine poneretur, quod totam disputationem suam & omnem catalogum suum hac quasi ἀνακεφαλαιώσει coarctaverit, & dixerit finem sermonum suorum auditu esse promptissimum, nec aliquid in se habere difficile, ut scilicet Deum timeamus & ejus præcepta faciamus. Ad hoc enim natum esse hominem,

ut Creatorem suum intelligens veneretur cum metu & honore & opere mandatorum. Siquidem quum judicii tempus advenerit, quidquid a nobis gestum est, stare sub judice, & ancipitem diu exspectare sententiam, & unumquemque recipere pro opere suo, sive mali quid gesserit, sive boni.

Druckfehler.

S. XXIII. Z. 24	lies	Schlafgemach
″ ″ ″	″	Hephaistos
S. XXVIII. Z. 14	″	den Sinn
Seite 10. Z. 4	″	überluden
Seite 19. Z. 28	″	diese Eigenheit
Seite 4[illegible]. Z. 1	″	die Sprache
Seite 48. Z. 23	″	wen
Seite 92. Z. 29	″	schliesen
Seite 93. Z. 7	″	fröhlich
Seite 109. Z. 30	″	vertrage
Seite 133. Z. 3	″	vorgegangen
Seite 154. Z. 4	″	πληρωθησεται
Seite 235. Z. 14	″	בשמחת
″ ″ ″ 23	″	μεγαλοπρεπης
Seite 238. Z. 9	″	נחת
Seite 246. Z. 27	″	liege
Seite 281. Z. 24	″	dieser
Seite 293. Z. 5	″	אבותיך
Seite 321. Z. 20	″	Et
Seite 327. Z. 4	″	heftigen
Seite 336. Z. 29	″	konnten
Seite 358. Z. 29	″	Michäas
Seite 363. Z. 20	″	voluit

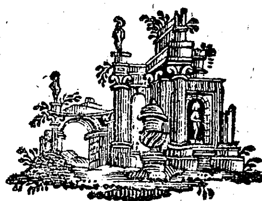
Der
Prediger Salomon.

Ein
Lesebuch für den jungen Weltbürger.

übersetzt und erklärt

von

G. Zirkel,
der heil. Schrift Doctor und des Hochfürstlich-Wirzburgischen Seminariums zum guten Hirten Subregens.



Würzburg,
bey Johann Jakob Stahel sel. Wittwe.
1792.

Ihro Hochfürstlichen Gnaden

unserm gnädigsten Bischofe und Fürsten

Franz Ludwig,

dem Vater des Vaterlandes,

dem erhabenen Erzieher seines Volkes

widmet diese Bogen in tiefester Ehrfurcht

der Verfasser.



Vorrede.

Es ist traurig, daß bey dem allgemeinen Ringen nach Glückseligkeit nur die wenigsten Menschen ihres Lebens wahrhaft froh werden. Ich rede nicht von den Beschwernissen, die mit der Befriedigung unsrer natürlichen Bedürfnisse verbunden sind: welche Anstrengung ist nicht vonnöthen, um ihren Forderungen Genüge zu leisten? --- Ich zähle die Uebel der bürgerlichen Verbindung nicht auf: sie setzen ihr unverkennbares Gute zur Hälfte herab. Noch stände es wohl um der Menschheit, wenn ihr nicht noch größere Leiden Thränen auspreßten. Welche Verwüstungen richten nicht mißleitete Triebe und Neigungen in ihrer Mitte an? Der eine häuft unter abzehrenden Sorgen Schätze an, und härmt und hungert sich bey ihrem Besitze ab: ein andrer hat sich den mühsamen Pfad der Ehre und des Ruhms gewählt: mit Schweiß

und Staube bedeckt, gelangt er endlich an die Gränzen seines Horizonts; aber auf einmahl schleußt sich ihm wieder eine neue Welt auf: er eilt vorwärts, ohne auszuruhn, und bemerkt die Täuschung nicht --- Jener dort hängt sein Herz an ein Phantom, das seine Leidenschaft schuf, und seine gefällige Einbildungskraft in ihr schönstes Kleid hüllte: er greift darnach und es flieht vor ihm zurücke: seine Begierde wächst und erregt im gleichen Verhältnisse sein Streb- en -- -- Umsonst: am Rande seines Grabes soll er erst seinen Betrug entdecken. Wie em- pfindlich wird nicht hier unser Geschlecht von religiöser Schwärmerey und ihrem unglücklich- en Gefolge gegeißelt? Zu welchen Ausschweif- ungen nicht dort durch Leichtsinn und Unglaub- en getrieben? Unzufriedenheit mit der Vor- sehung und Grübeln über ihre Wege, wie viel Tiefsinn und Melancholie, wie viel Tod und Elend verbreiten sie nicht um sich? Wie viele werden nicht durch Trägheit, Blödsinn und Unklugheit Urheber ihres eignen Unglücks, ihr- er Schmerzen, ihres frühen Todes? Auf die verschiedenste Weise vervielfältigen sich die Menschen ihre Leiden, bis sie endlich entschöpft, in der Jugend schon veraltert, gedrückt von der

last des lebens auf ihr Krankenbett hinsinken, und ihre nach Ruhe schmachtende Seele aushauchen. . .

Sollte diese unglückliche Erscheinung nicht das Streben aller Weisen rege machen, gemeinnützige Kenntnisse unter dem Volke zu verbreiten, es mit seinem wahren Vortheile bekannt zu machen, und zu lehren, wie es glücklich leben könne und müsse? Wodurch könnten sie sich verdienter um die Welt machen, als, anstatt ihr eine neue Form zu geben, die Menschen umzuschaffen, die sie bewohnen? Wodurch sich des Dankes ihrer Zeitgenossen, und des Segens der Nachwelt mehr versichern, als wenn sie ihre klugen Rathgeber, die Schöpfer ihrer Ruhe, ihres Wohls, ihrer Fröhlichkeit würden.

Mann war in der letzten Hälfte unseres Jahrhundertes vorzüglich beschäftigt, die Volksbegriffe zu berichtigen, Vorurtheile und Aberglauben zu bestreiten, das Grundlose hergebrachter Meinungen, und das Unnütze ererbter Gebräuche aufzudecken: man suchte die gelehrten Kenntnisse, die bisher ein Eigenthum der Schulen waren, populär zu machen, und lehrte den Bürger, über die wichtigsten Gegenstände

des menschlichen Denkens zu philosophiren. Ich tadle dies edle Bemühn, das unser Zeitalter so vortheilhaft auszeichnet, keines Wegs; aber ich mißkenne auch die Schwierigkeiten und Hindernisse nicht, die die ersten Versuche nothwendiger Weise vereiteln, wenigstens ihre gehofften Wirkungen größten Theils aufhalten mußten. Der Zweck aller bürgerlichen Aufklärung kann nur dieser seyn, die Menschen sittlich besser und klüger, zufriedner mit ihrem Loose und geschickter zu machen, die Freude des Lebens zu genießen; und der nämliche Zweck kann es auch nur seyn, der die kluge Auswahl der Gegenstände, die Methode und die Gränzen des dem gemeinen Manne zu ertheilenden Unterrichtes bestimmen, und selbst dem Philosophen die Regeln eines klugen Benehmens an die Hand geben muß. Wozu Aufklärung, wenn sie diese Vortheile nicht verschafft, oder doch unter diesen Umständen noch nicht verschaffen kann? Es gieb Wahrheiten im Reiche der Gelehrsamkeit, die auf das alltägliche Leben gar keinen Einfluß haben: wozu damit den Leuten die Köpfe anfüllen? Es giebt Wahrheiten, die zu schwer sind, als daß sie der Unstudirte vollkommen fassen könnte: Wahrheiten, für welche

er wenigstens jetzt noch keine Empfänglichkeit hat: was sollte er mit diesen anfangen? Nach allem Bemühn würde er zu wenig und zu viel wissen: zu viel, um ruhig zu bleiben, zu wenig, um sich selbst beruhigen zu können: denn so viel philosophische Bescheidenheit, so viel Großmuth und Klugheit läßt sich doch weder von ihm erwarten, noch auch demselbem beybringen, als vonnöthen wäre, um die entdeckten Lasten willig zu tragen, die erkannten Mängel ruhig zu dulden, die bessre Wahrheit wohl zu gebrauchen. Nein! Man mache das Volk nicht gelehrt; aber man lehre es glücklich zu seyn in seiner Lage, und man ist sein Wohlthäter geworden.

Bey dem rastlosen Streben aufzuklären, was geschieht mitten unter uns? Wir schicken den jungen Bürger, der vielleicht erst anfängt, eines nützlichen Unterrichtes fähig zu werden, in die Welt, ohne ihn im Grunde damit bekannt gemacht zu haben: er verläßt sein väterliches Haus: kein Freund, kein Rathgeber ist ihm zur Seite: er siedelt sich an, ohne vor der Gefahren, die ihm drohn, gewarnt zu seyn: und ohne zu wissen, welches der Hauptzweck seines Strebens hienieden seyn müsse, ist er

sich und seinem guten Glücke überlassen. Mit einer Gleichgültigkeit, die nahe an Grausamkeit gränzet, setzen wir ihn gleichsam auf einem leichten Nachen: wir lassen ihn in die offne See auslaufen, ohne ihm die Gegend, der er entgegen segeln soll, gezeigt, ohne ihm die Kunst gelehrt zu haben, sein Schiffchen sicher durch die unglücklichen Klippen hindurch zu leiten: und ist es nun seine Schuld, wenn er, nachdem er eine Zeitlang hin und her getrieben ward, gescheitert ist, ehe er die Insel der Seligen zu sehen das Glück hatte? Er kennt die Menschen nicht, kennt sich selbst nicht, kennt die Stärke seiner Leidenschaften, seine neue ungewohnte Verhältnisse nicht, er kennt den Werth der Dinge nicht, die Uebel nicht, die seinem Wohle gefährlich sind: er weiß Unfällen nicht zuvorzukommen: weiß sich über allgemeines Elend nicht zu trösten: weiß sich die Bitterkeiten des Lebens nicht zu versüßen: er fällt dem Betruge und der Verführung in die Hände: sein unvorsichtiger Fuß wird von Schlingen bestrickt, von welchen er nie gehört hatte: er stirbt, eh' er seines Lebens froh ward. Hier hat der gemeine Mann Aufklärung vonnöthen, oder er bedarf gar keiner.

Die Weisen der alten Welt, deren Blick richtiger entdeckte, was des Volkes wahres Bedürfniß sey, verfuhren ganz anders, als wir heut zu Tage. Alle ihre Bemühungen, das Volk aufzuklären, waren nur so viele Bemühungen, demselben die Gefahren des Lebens aufzudecken, die Täuschungen der Sinnlichkeit darzustellen, die Erkenntniß der Pflichten beyzubringen, die Erfüllung derselben leicht und angenehm zu machen und Klugheit zu empfehlen: kurz es waren nun eben so viele Versuche, sein Wohl, seine Zufriedenheit, sein Glück zu gründen. Dieß sehen wir aus den Ueberbleibseln ihrer Schriften, die uns ein glücklicher Zufall aus dem allgemeinen Untergange gerettet hat. Die orientalischen Völker hatten insbesondere gar keinen andern Begriff von Weisheit, als einer solchen, die das Ungemach des Lebens vermindern, und die Freuden desselben ohne Nachtheil genießen lehrte: sie faßten die Bemerkungen, die sie aus der Erfahrung abgezogen hatten, entweder in eine kurze gebietende Sentenz, oder sie warfen um ihre Lehre die Hülle einer Fabel, um sie dadurch dem Witze und der Einbildungskraft ihrer Zeitgenossen um so mehr zu empfehlen, oder sie kleideten sie in einem sittlichen

en Romane ein. Die Hebräer standen hierin den übrigen Völkern Orients nicht nach, und sie mögen im Verhältnisse gegen mächtigere Staaten eine noch so elende politische Rolle gespielt haben; so beweisen doch ihre Schriften, daß sie ihnen in Betreff der Geisteskultur keines Wegs nachstanden; im Gegentheile, daß sie merkliche Vorsprünge vor ihnen hatten. Dieß beweisen die biblischen Bücher unleugbar, auch nur von der menschlichen Seite betrachtet, in so fern sie nämlich zum Maaßstabe des Geschmacks und der Einsicht einzelner Weisen dienen, die sich unter dieser Nation gebildet, und doch wahrlich nicht für Mondsbürger geschrieben haben.

Ich gab mir Mühe, eines dieser Werke zu übersetzen, um auf den Inhalt eines Buches aufmerksam zu machen, das die schönste Weisheit enthält, und das mir ganz dazu gemacht zu seyn schien, dem oben erwähnten Bedürfnisse einiger Maßen abzuhelfen. Ich glaubte, es könnte Niemand unangenehm seyn, einen Weisen aus so fernen Gegenden und so hohem Alterthume über einen Gegenstand sprechen zu hören, der so wichtig ist, wie die Kunst zu leben, und seine Grundsätze müßten um so stärk-

ern

ern Eindruck machen, weil sie mit dem Stemp=
el der Göttlichkeit bezeichnet sind. Es ist dieß der Prediger; so heißt die Aufschrift des Buches, das ich hier dem Publikum übergebe. Seine Bestimmung, so viel sich aus ihm selbst abnehmen läßt, (denn Zeugnisse mangeln uns gänzlich) war, den unerfahrnen jungen Mann, der nun auf der Bühne der Welt auftritt, mit dem Guten und Schlimmen desselben bekannt zu machen, und bewährte Vorschriften zu einem frohen Lebensgenusse zu ertheilen.

Um den Leser, der sich vielleicht unter den verschiedenen und nicht in gehöriger Ordnung vorgetragnen Lehren zu finden weiß, in Stand zu setzen, das Ganze zu übersehen, so theile ich hier eine kurze Skizze des Inhalts mit.

Der Unterricht des Predigers zerfällt in zween Hauptheile: in dem ersten zeigt er, welches das klügste Benehmen der Menschen im Betreff der irdischen Güter sey. Freu dich, sagt er, am Anblicke und Genusse derselben: dieß allein ist dein Antheil an dem, was du unter der Sonne besitzest: geneuß, was dir Gott schenkt, mit frohem Gemüthe: denn nur dieß kömmt dir zu gute. Er bestraft die Thorheiten der Menschen, die ihr Glück im andern setzen

 und

und verbreitet dadurch noch mehr Licht über seinen Grundsatz, sieh Kap. II, IV, V, 9. VI, 9. Im zweyten Theile lehrt er, was dem Menschen in den übrigen Lagen und Verhältnissen des Lebens das zuträglichste zu seinem Wohle sey, und empfiehlt vor allen Klugheit: „Klugheit ist besser als Waffenrüstung, besser „als Ansehn und Ehre: sie vermag ihren Lieb„ling gegen Ungemach aller Art zu schützen, „mehr zu schützen als zehen Fürsten, die für „seine Sicherheit wachen.„ Hier ertheilt er größten Theils einzelne Vorschriften, die sich auf alles, was dem Menschen begegnen kann, das Gute und Böse, beziehn: er flößt seinem Zöglinge Gesinnungen ein, die ihn in jeder Lage des Lebens ruhig und zufrieden machen müssen, und theilt ihm Grundsätze mit, die keinen Gram und Kummer in sein Gemüth eindringen lassen. Im Schlusse zeigt endlich der Prediger, daß der Mann mit seinem Streben nach irdischem Wohle auch Tugend und Gottesverehrung ververbinden könne, Kap. XI, 9. und müsse XII, 13, 14. Das Kleinod seiner Vorschriften hat er seinem Schüler gleichsam zuletzt übergeben wollen, Religion, die die Menschenkinder, ihre Lieblinge, am sichersten das Leben zwischen den

Genuß irdischer Freuden und der Beobachtung der Pflichten zu theilen lehret, Kap. VII, 18. Dieß ist der Plan des Buchs. Hat gleichwohl der Prediger seine Lehren nicht so systematisch niedergeschrieben; so treten sie doch, so zu sagen, von selbsten in diese Ordnung, sobald man sie einmahl überschaut hat. Ich habe meinen Zweck erreicht, wenn der Leser durch diese Beyhilfe den Gesichtspunkt um so leichter findet, aus dem sie betrachtet und beurtheilt werden müssen. ---

Noch muß ich von der Methode, nach welcher ich bey der Bearbeitung des Predigers verfuhr, Rechenschaft geben.

Ich trennte die Anmerkungen, in denen ich blos den Sinn des Predigers erläutern und entwickeln wollte, von den philologischen und kritischen Untersuchungen: denn ich wollte weder den Eindruck, den die Lehren des Predigers machen können und sollen, durch fremdartige Abhandlungen unterbrechen, noch wollte ich auch jedem Leser die Nothwendigkeit auflegen, Untersuchungen zu kaufen, die ihm wenigstens unnütz und unintressant seyn dürften. --- --- Der Prediger ist zwar zunächst für das Volk bestimmt, Kap. XII, 9; aber ich sah bald die

Unmöglichkeit ein, ihn auf eine Weise zu erklären, daß er jedermann gleich verständlich geworden wäre: ich hätte, um dieß zu Stande zu bringen, dem Buche manche Schönheiten benehmen müssen, oder würde den Sinn vieler tiefgedachten Weisheitssprüche nicht deutlich genug haben entwickeln können. Was ehemahl allgemein verständlich war, muß heut zu Tage für den größten Theil der Leser äußerst dunkel seyn, besonders für jene, welche die alte Welt, ihre Sitten, eigene Denkweise nicht kennen, und mit der Geschichte der Entwicklung des menschlichen Verstandes nicht vertraut geworden sind. Geübte Leser sind es also, denen ich dieß Buch übergebe, denen ich mich zum Gesellschafter anboth, um ihnen das Merkwürdige, das es enthält, zu zeigen, das dunkle zu erläutern, das räthselhafte zu entwickeln. Männer, die dazu bestimmt sind, den Kleinen das Brod zu brechen, werden die Winke des Predigers verfolgen, und seine Lehren ihren schwächern Brüdern auf eine ihren Fassungskräften angemessene Weise vortragen. — —
In der Uebersetzung selbst hielt ich mich sorgfältig an das Original; doch suchte ich mehr den Sinn des Predigers auszudrücken, als

sklavisch

sklavisch Wort für Wort umzusetzen: ich bemühte mich die Empfindungen seines Gemüths zu kopieren, und war um die Erhaltung ihrer sinnlichen Hülle nicht so ängstlich bekümmert. -- --

Die einmahl eingeführte Abtheilung in Kapitel und Verse habe ich zwar beybehalten; aber zugleich eine andre befolgt, die dem Inhalte und der Verbindung einzelner Theile mehr angemessen ist. Verse, die eine zusammenhangende Rede bilden, habe ich ohne allen Zwischenraum, wie Prose, fortlaufen lassen: ich trennte sie nur alsdann; wann sie in gar keinem, oder nur einem sehr entfernten Zusammenhange zu stehen schienen.

In den Erläuterungen nahm ich, so viel ich mich erinnere, sehr selten Gelegenheit zu moralisiren: ich überließ es dem denkenden Leser, die Betrachtungen des Predigers weiter zu verfolgen, und sie zur Norm seines künftigen Benehmens in seinem Gemüthe niederzulegen: mir war es hauptsächlich nur darum zu thun, seine Gedanken zu entwickeln, dem Gange seines Denkens nachzuspüren, die Gründe seiner Behauptungen aufzusuchen, und den Zusammenhang seiner Vorstellungen dar-

zulegen. Ich hatte mir vorgesetzt, ihn so viel es möglich wäre, aus sich selbst, und der Denkart des Alterthums zu erklären, und vermied sorgfältig, demselben Einsichten späterer Zeiten unterzuschieben: der Leser darf es sich daher nicht befremden lassen, wenn er in den Anmerkungen die Erde unbeweglich und die religiösen Vorstellungen noch nicht christlich findet.

Die Untersuchungen, die ich zugleich anstellte, über den Titel und Verfasser des Predigers -- über Inhalt, Canonizität und Zweifel, welche man dagegen erhob --- über Bestimmung, Plan der Ausführung, Sprache, Schreibart, Alter und wahrscheinliche Veranlassung des Buches -- über den Werth und Wichtigkeit desselben, besonders zu der Zeit, zu welcher es verfaßt ward, und endlich die kritischen und exegetischen Bemerkungen werde ich, sobald als es möglich ist, nachfolgen lassen. Ich hoffe, über diese Gegenstände so viel Licht zu verbreiten, als es der Kritik möglich ist, bey dem Mangel aller äußerer Hilfsmittel, aus dem dunkeln und rohen Stoffe selbst hervorzubringen.

Noch muß ich erinnern, daß dieß Buch nicht für Jünglinge und Mädchen geschrieben

ist,

ist, welche den Prediger mißdeuten, und um das Romangemälde eines frohen, geschäft- und sorgelosen lebens wirklich machen, alles Streben nach edler That und alle lust zur Anstrengung aufgeben dürften: ursprünglich ist es für den jungen Mann, der nun im eigentlichen Sinne Bürger der Welt wird, der der väterlichen Zucht entwachsen, als besonderes Glied der Gesellschaft, als Stifter einer neuen Familie auftritt, bestimmt: ihm, der nun in hundert verdrüßige Händel verwickelt, von Nahrungssorgen gedrückt, in das Gedränge des bürgerlichen lebens mit hineingezogen wird — ihm, der nun allmählich den Traum seiner Jugendjahre austräumt, der in der wirklichen Welt alles anders findet, als er wähnte, der auch das Bittere des lebens kosten muß, ihm, sage ich, ist dieser Unterricht gewidmet.

Wie groß war der Geist, wie wohlwollend das Herz des Weisen, der in fernen Jahrhunderten, in denen wir gar gerne keine Weisheit vermuthen, das Bedürfniß, die Menschen über die Kunst, froh zu leben, zu belehren kannte, und gerührt vom Mitleide in gedrängter Kürze alles niederschrieb, was ihm die Geschichte der verflossenen Jahrhunderte, was ihm

seine

seine eigene Erfahrung zweckmäßiges darboth? Daß wir doch dem Prediger mit aufmerksamem Gemüthe zuhörten, und nicht zu unsern eigenem Unglücke die traurigen Erfahrungen noch einmahl machen müßten, die er vielleicht selbst machte, oder doch machen sah! Ich werde mich für die Mühe, die ich hatte, dieß Buch aufs neue zu bearbeiten, belohnt genug halten, wenn ich so glücklich war, meinen Zeitgenossen durch diese Arbeit keinen unangenehmen Dienst geleistet zu haben.

Der



Der Prediger.

Kap. 1.

Rede des Predigers, des Sohnes Da- v. 1.
vid, Königs zu Jerusalem.

Eitelkeit über Eitelkeit, spricht der Pred- 2.
iger! Eitelkeit über Eitelkeit! Alles
ist eitel, unnütz und verdrüßig! Was 3.
hat der Mensch von aller der Mühe und Ar-
beit, womit er sich auf Erden peinigt? —
— — — — — — —
— — — — — — —

Ein Geschlecht tritt ab: ein andres tritt 4.
auf; die Erde allein hat bleibende Dau-
er. --- Dort geht die Sonne auf: hier geht 5.
sie unter und kehrt nach Osten zurück. ---
Der Wind weht gegen Süden und dreht 6.
sich nach Norden: er setzt seinen Kreislauf
fort und bekömmt seine erste Richtung wied-
er. --- Alle Flüsse ergießen sich ins Meer 7.

 und

und füllens gleichwohl nicht: wohin sie ein-
mal strömten, da strömen sie immer hin. ---
8. Worte könnens nicht erreichen, niemand
vermag es zu beschreiben; das Auge sogar
sieht sich nicht satt und das Ohr hört nicht
9. zu Genüge. --- Was war, wird wieder seyn:
was einst geschah, nochmals geschehen: nichts
ist neu, nichts ungesehen unter der Sonne.
10. Zuweilen sagt man: Sieh, was Neues!
11. Falsch! in der Vorzeit war es schon: nur
denkt man ihrer nicht; so wie die noch spä-
tere Nachwelt die Jahrhunderte vergessen ha-
ben wird, die für uns künftig sind.

12. Ich, der Prediger, war König über Is-
rael und hatte zu Jerusalem meinen Sitz:
13. ich dachte mich einer reifern Untersuchung
und Erforschung der Welt-Ereignisse wid-
men zu müssen: (wieß ja Gott dem Mensch-
en dieß mühsame Forschen zu seiner Be-
14. schäftigung an) ich beobachtete alles, was
auf Erden vorfällt: ach! Es ist alles eitel
15. und verdrüßig: was gekrümmt ist, kann ja
doch nicht gerade gemacht, und die entdeckt-
en Mängel können nicht aufgezählt werden.
16. Ich dachte bey mir: Du übertriffst an
Weisheit deine Vorfahrer zu Jerusalem
alle, du besitzest so viele Kenntnisse und
17. Einsichten; wag es, zu untersuchen, was
weise, was albern und thörricht sey. ---
Doch auch dieß fand ich unnütz und kränk-
18. end: denn vieles Wissen kömmt nur mit
viel-

vielem Mißmuthe zu stehen, und jede neue
Einsicht verursacht neue Körperschmerzen.

* * *

Kap. II.
Wohlan, sprach ich zu meinem Herzen: v. 1.
Ich will dir alles Vergnügen verschaffen:
Du sollst das Gute genießen! -- -- -- --
Umsonst: auch dieß fand ich nichtig und
unbefriedigend: Der Wohllust sagt' ich ins 2.
Gesicht: Du bist Wahnsinn; und der Freude:
Was thust du?
Ich nahm mir vor, Wein zu trinken: 3.
(denn ich war entschlossen, Weisheit und
Thorheit so lange aufzusuchen, bis ich er-
forschet hätte, welches Streben dem Mensch-
en seine Lebenstage hindurch am meisten
fromme) ich unternahm große Werke, baute 4.
Palläste und pflanzte Weinberge: ich legte 5.
mir Gärten und Baumfelder an, und besetzte
sie mit fruchtbaren Bäumen aller Art: ich 6.
ließ Seen graben, um Wasser in die neu-
angelegten Lustwäldchen zu leiten: ich kaufte 7.
mir Sklaven und Sklavinnen, und hatte
noch überdieß angebohrne Knechte: ich be-
saß größre Schaaf- und Viehheerden, als
alle, welche je zu Jerusalem saßen: ich 8.
häufte Gold und Silber, die Schätze der
Könige und Provinzen auf: stellte mir
Sänger und Sängerinnen an, und hatte,
was Menschen ergötzt, im größten Ueber-
flusse. Ich that es allen meinen Vorfahr- 9.

ern zu Jerusalem zuvor, (Vernunft war
10. mir dabey immer zur Seite) und versagte
meinen Augen nichts, wornach sie lüstern
waren: verweigerte meinem Herzen keine
Freude, die es an meinen Werken haben
mochte. --- --- Dieß war aber auch das
Einzige, was mir daran zu Gute kam. -- --
11. Ich übersah' meiner Hände Werke,
dachte an die Mühe, derer ich mich ihret-
wegen unterzogen hatte: sieh! alles war un-
nütz, alles nur für den Wind gearbeitet:
ach, kein bleibender Gewinn ist unter der
Sonne.
12. Ich fieng von neuem an, zu untersuchen,
was Weisheit, was Thorheit und Unsinn
sey: (denn was kann der Mensch dazu, daß
ihm nicht alles nach seinem Entwurfe ge-
13. gelingt?) -- -- Nun fand ich zwar, daß
sich Geschicklichkeit zur Arbernheit, wie Licht
14. zur Finsterniß verhalte; (denn der Weise
hat seine Augen bey sich: der Einfältige
tappt immer in finstern) aber auch dieß
mußt' ich bemerken, daß dennoch beyde ein
15. gleiches Schicksal treffe. Dann dacht' ich:
Wenn das, was dem Unwissenden begegnet,
auch mir begegnen soll, warum gab ich mir
Mühe, mehr als er zu wissen? Ich rief:
16. Auch dieß ist unnütz und nichtig. --- Das
Andenken an den Kunsterfahrnen ist eben so
wenig bleibend, als das an den Unerfahrnen:
an keinen von beyden wird in der Zukunft
mehr gedacht: der Geschickte, wie der Un-

ge-

geschickte, sind ein Raub des Todes. Ich 17.
ward des lebens überdrüßig: alles, was auf
Erden sich ereignet, ward mir zuwider: denn
es ist nur Tand, nur Spiel des Windes. --

Aufgebracht ward ich über die Arbeiten, 18.
an denen ich auf Erden Hand angelegt habe:
denn ich muß sie nach meinem Tode einem
andern überlassen, und weiß nicht, ob ihr 19.
künftiger Besitzer ein geschickter oder tölpel-
hafter Mensch seyn werde: Genug, er ist
Herr alles dessen, was ich mit so vieler Kunst
und Geschicklichkeit auf Erden zu Stande ge-
bracht habe. -- -- Marternder Gedanke! -- --

Aber nun brachte mich der Anblick meiner 20.
Unternehmungen, womit ich mich unter der
Sonne geplagt hatte, vollends zur Verzweif-
lung: Wie, was der Eine mit vieler Klug- 21.
heit und Einsicht und Fleiße ausführet, das
soll er einem andern zum Eigenthum über-
lassen, der es nicht einmal mit der Hand be-
rührt hat? Welches bittere loos! welch ein
empfindliches Uibel! -- -- Was hat doch der 22.
Mensch von aller Plage, was hat er von den
abzehrenden Sorgen, die er sich unter der
Sonne macht? Sein leben ist fortgesetzter 23.
Schmerz: gequält vom ewigen Mißmuthe
ist sein Gemüth: nicht einmal die Nacht ist
ihm zur Ruhe gegönnt: -- ach, auch dieß ist
traurig. --

Wahrlich! Nichts kömmt dem Mensch- 24.
en zu gute, als essen und trinken, und Freude

haben an seiner Arbeit: doch hängt dieß nur,
25. wie ich sah, allein von Gott ab: denn wer
kann mit Lust und Vergnügen Speise zu sich
26. nehmen, ohne daß Ers gebe? Er ists, der
dem Frommen Klugheit, Verstand und
Freude schenkt; Er, der den Gottlosen zum
qualvollen Geschäfte des Erwerbes und der
Ersparniß verdammt hat, um den Tugend-
haften mit dem gesammelten Gute zu be-
glücken. -- -- Ach der eiteln und nichtigen
Bemühung!

Kap. III.
v. 1. Alles hat seine Periode: alles Beginnen
2. auf Erden seine Zeit. Gebohren werden und
sterben, pflanzen und das gepflanzte ausjät-
3. en: tödtlich verwunden und heilen: nieder-
reissen und aufbauen, weinen und lachen,
4. 5. trauern und frohlocken: Steine auseinand-
er werfen, und auf einander ordnen: um-
6. armen und Umarmungen fliehn: suchen und
verderben, sparen und verschleudern: zer-
7. reissen und zusammen nähen, schweigen und
8. reden: lieben und hassen, Hader und Friede,
9. alles hat seine Periode. Welchen Vortheil
hat also der Emsige von seiner Arbeit? -- -- --

10. Ich ergab mich dem mühsamen Nach-
forschen, das Gott dem Menschen anwies,
11. sich damit Plage zu machen. -- Alles machte
er gut für seine Zeit (denn er hat die Welt
dem Menschen zur Schau und Untersuch-
ung vorgelegt, ohne daß sie jedoch sein Werk

gänz-

gänzlich ergründen können) aber unter all= 12.
em, was er fügt, fand ich nichts bessres,
als sich freuen und guter Dinge seyn in sein=
em Leben: Doch ist die Lust zu essen, zu 13.
trinken, mit Freude seine Arbeit anzusehen,
nur ein Geschenke von ihm. -- --

Ich bemerkte, daß alles, was Gott 14.
einmal festgesetzet hat, für immer festgesetzet
bleibe, daß sich nichts hinzu thun, nichts
davon nehmen lasse. -- -- Dieß hat Gott
aus weiser Absicht so veranstaltet, damit ihn
die Menschen stäts verehren müßten. Was 15.
also ehedem geschah, geschieht noch jetzt: was
einst geschehen wird, ist schon da gewesen:
Gott bringt nur das Vergangene zurücke. --
Ich sah ferner auf Erden den Gerichts= 16.
hof: Ungerechtigkeit nahm ihn ein; sah die
Stätte der Gerechtigkeit: Gottlosigkeit be=
hauptete sie. Sey's, dacht' ich, den Schuld= 17.
igen, wie den Unschuldigen wird einst Gott
richten: (denn alles Beginnen hat seine Zeit)
dort wird er sein Urtheil über jede Handlung
fällen. -- --

Noch mehr: in Betreff der Menschen 18.
dacht' ich, Gott verfüge es so, damit sie
den Unterschied zwischen sich und den Eng=
eln fühlen und lernen möchten, daß sie nur
Thiere sind. Darum ist das Geschick des 19.
Menschen, gleich dem Geschicke des Thieres:
beyde sind dem nämlichen Unfalle unter=
worfen: wie jener stirbt; so stirbt auch dies=
es: beyde athmen einen Lebensodem: Vor=

zug hat hierinn der Mensch vor dem Thiere
20. keinen: hinfällig wie dieses, so ist auch jen-
er: Mensch, wie Thier, eilen einem Ziele zu;
beyde sind aus Staube gemacht, und fallen
21. in Staub zurücke -- und wer kann sich rühm-
en, den Geist des Menschen zu kennen? Er
steigt aufwärts: und wer sich rühmen, den
Geist des Thieres zu kennen? Er senkt sich
abwärts in die Tiefe. -- --
22. Ich überzeugte mich nun wieder, daß
nichts besser für den Menschen sey, als
Freude haben an seiner Arbeit: dieß ist ja
doch sein Antheil nur; und wer könnt' ihn
belehren, was noch bevorstehe? -- --

Kap. IV.
v. 1. Nun sah' ich die Gewaltthätigkeiten,
die auf Erden verübt werden. Sieh da die
Thränen der Unterdrückten, und kein Trost
ist für sie: Uebermacht auf Seite ihrer Ty-
rannen, und kein Trost ist für sie. Glück-
2. licher pries ich die Verstorbene, als jene, die
3. noch leben: aber den Vorzug vor beyden
schien mir der Ungebohrne zu verdienen,
welcher die Bekümmernisse unter der Sonne
noch nicht fühlen mußte. --
4. Ich beobachtete, daß der Menschen Ar-
beit und ihre Anstrengung oft nur Wirkung
der Eifersucht sey, um es einander zuvor
zu thun. Wozu? Es ist ein unnützes und
5. thörrichtes Bestreben. Freylich legt nur der
Thor seine Hände in der Schooß, und zehrt
6. sich selbsten ab; aber eine Hand voll Ruhe
ist

ist doch in der That besser, als beyde Hände
voll Plage und nichtigen Guts. -- -- -- --
Ich wandt' mich hinweg, und eine neue 7.
Thorheit kam mir zu Gesicht. -- Dort ge- 8.
fällt es einem allein zu seyn: Niemand ist
um ihn, kein Kind, kein Bruder; und doch
arbeitet er rastlos: unersättlich nach Gut ist
sein Auge. Für wem arbeite ich, fragt er
sich selbst, und gönne mir nichts Gutes? ---
Auch dieß ist unnütze, unselige Plage. ---
Besser zwey, als einer: sie haben Vortheil 9.
von ihrem wechselweisen Beystande. Fällt 10.
einer von ihnen, so richtet ihn der andere
auf: weh dem Einsamen, wenn er fällt,
und Niemand ihm zur Seite ist, ihm auf-
zuhelfen! -- -- Noch mehr: Schlafen zwey 11.
zusammen; so erwärmen sie einander: der
Einzelne, wie wird er warm werden? -- --
Wagt endlich an den einen ein dritter sich; 12.
zwey sind's, die ihm widerstehen: eine drey-
fach gewundne Schnur reißt nicht so leicht. --
Ein armer, aber weiser Jüngling wird 13.
mit Rechte einem alten, albernen und blöd-
sinnigen Könige vorgezogen. Vom Kerker 14.
tritt er die Regierung an, und war in sein-
em Vaterlande nur als gemeiner Mann ge-
bohren. Ich sah alles, was damal unter 15.
der Sonne wandelte, dem Jünglinge zu-
laufen, der Besitz von der ersten Minister-
stelle nahm: zahllos war das Volk, das 16.
sie *) umgab: aber das folgende Menschen-

 alter

*) Den Monarchen und seinen Vezier.

alter war seiner nicht mehr froh. -- -- Auch dieß ist leerer Dunst, den der Wind zerstreut.

17. Ehrfurchtsvoll nähere dich jedesmal den Hause Gottes: hinein treten, um zu lernen, ist besser, als wenn Thoren Opfer bringen, ohne zu wissen, daß sie Sünde thun. -- --

Kap. V.

v1. Unbesonnen sey dein Vortrag nicht: übereilt flehe nicht zu Gott: Er ist Himmel: du bewohnst die Erde: kurz und wohlbe-
2. dacht sey dein Gebeth. Träumerey hat viele Gemüths-Beängstigung; folglich die Rede des Thoren viele leere Wörter im Gefolge. --

3. Hast du Gott ein Gelübd gemacht; so vollstreck' es ungesäumt: an eiteln Versprechern hat Gott kein Gefallen. Was du gelobt hast, vollzieh'. -- --

4. Besser ist es nicht geloben, als gelöben und nicht halten.

5. Erlaub' es deinem Munde nicht, dich schuldig einer Sünd' zu machen: sprich nicht vor dem Priester: Es war Uebereilung. Warum willst du Gott zum Zorne gegen deine Rede, zur Vernichtung deiner Unternehmungen reizen? ---

6. Bey vielen Einbildungen findet sich natürlich viel nichtiges Blendwerk, und unnützes Wortspiel ein: -- --

7. Siehst du den Mindermächtigen unterdrückt: Recht und Gerechtigkeit aus der Provinz verbannt; entsetz' dich über diese

Ereigniß nicht: ein Großer sieht immer dem
andern auf, und auch diese haben ihre Herr-
en wieder: das Wohl des Landes hängt ja 8.
doch hauptsächlich vom Feldbaue ab: -- --
Wer geldbegierig ist, wird nimmer satt: 9.
wer nach Reichthum trachtet, bekömmt nie
genug: auch dieß ist Thorheit. Wo viel 10.
Einkommens ist, geht auch viel auf: und
was hat der Eigenthümer zum voraus, als
die Augenweide? -- --
Süß ist dem Bauersmanne sein Schlaf, 11.
habe er viel oder wenig gegessen: der Reiche,
ist er übersättigt, so kann er nicht schlafen.--
Ein großes Uebel ists, was ich unter der 12.
Sonne sah: Reichthum zusammen gespart
zu des Besitzers eignem Unglücke. Bey der 13.
ängstlichsten Sorge gieng dennoch der Schatz
verloren: er erzeugt einen Sohn, und hat
nun nichts mehr im Besitze. -- -- Nackt, 14.
wie der Mensch aus seiner Mutter Schoose
kömmt, muß er von dannen scheiden: nichts
von seinem Erwerbe nimmt er mit sich fort:
auch dieß ist ein kränkend Uebel! Wie jeder 15.
ankömmt, so geht er aus der Welt; und
was hilft es ihm nun, sich vergebens geplagt
zu haben? Seine Lebenstage sind düster und 16.
traurig, voll abhärmender Betrübniß, voll
Mißmuth und Verdruß. -- -- Sieh, nur 17.
dieß fand ich gut, nur dieses zuträglich: Ess-
en, Trinken, und so lang Gott das kurze
Leben fristet, sich seiner Arbeit freuen: denn
nur dieß ist des Menschen Antheil. -- -- Je- 18.
doch

doch ist es nur Gnade von Gott, wenn er
einem Manne Gut und Vermögen und Muth
genug schenkt, es zu genießen und seinen Theil
davon zu nehmen: wenn er ihm mit Ver-
19. gnügen seine Werke anschauen läßt: Dies-
em Glücklichen fleußt sein Leben unvermerkt
dahin; denn Gott hat ihn mit einem immer
frohen Sinne beglücket. -- --

Kap. VI.
V1. Dagegen bemerkte ich ein andres Uebel
unter der Sonne: schwer liegt es auf dem
2. Menschen. Einem Manne dort gab Gott
Geld und Gut und Ansehen: nichts, was er
wünschen mag, mangelt ihm; aber Muth,
es zu genießen, hat ihm Gott entzogen: dieß
Glück soll einem Fremden zu Theil werden.
Wahrhaftig, ein unglückliches, marterndes
3. Geschick! Hätte er gleichwohl hundert Kinder
gezeugt, und erreichte ein noch so hohes Alt-
er; genießt er sein langes Leben hindurch das
Gute nicht nach Herzenslust; hat er sich
kein ehrenvolles Begräbniß veranstaltet -- --
so halte ich eine unreife Geburt für glück-
4. licher, als ihn. Umsonst kam sie zwar zur
Welt: sie gieng sogleich zu den Schatten
unter, und Finsterniß deckt ihren Namen:
5. sie sah die Sonne nicht, bemerkte nicht den
6. Wechsel zwischen Tag und Nacht; aber hätte
jener auch zwey tausend Jahre gelebt, und
das Gute nicht genossen, treffen sie nicht end-
lich beyde an einem Orte zusammen? -- --
Der

Der Mensch hat nur für seinen Mund 7.
zu sorgen; die Begierde seines Gemüthes
läßt sich nie befriedigen: wie viel hat dem- 8.
nach der Weise vor dem Thoren voraus?
Wie viel glücklicher, als er, ist der Arme,
der sein Leben fortzubringen weiß? Besser 9.
ist's ja doch, zu haben, als stäts zu ver-
langen.

* *
*

Was der Mensch sey, sagt längst sein 10.
Name schon: Er ist ein Wesen aus Staube
gebaut, und kann mit dem Mächtigern nicht
rechten. Klagen vermehrt der Eitelkeiten 11.
Summe nur: was hilfts?

Wer weiß, was dem Menschen frommt 12.
die flüchtigen Tage seines Lebens hindurch:
gleich einem Schatten hinterlegt er sie; und
über das, was ihm bevorsteht, wer kann ihn
belehren?

Kap. VII.
Ein guter Name ist besser, als wohlriech- v. 1.
ende Salbe.

Der Sterbetag besser, als der Geburts-
tag.

Besser ist's, sich in dem Trauerhause, als 2.
bey einem Gastmahle einfinden: dort stellt
sich der Menschen Ende dar, und der Leb-
ende wird ernsthaft.

Strenge gegen sich ist besser, als eine 3.
wohllüstige Lebensweise: bey traurigem Ge-

sichte

sichte geneußt das Gemüth seine ihm eigene Freuden.

4. Des Weisen Gedanke ist zum Leichenzug, des Thoren seiner zum Freudenfest gekehrt.

5. Besser ist's, des Weisen Strafrede hö-
6. ren, als der Unsinnigen Lustgeschrey. Das Gelächter der Thoren gleicht dem Knattern
7. der Dornen unter dem Topfe: nur ist es zu beklagen, daß oft ihre Gewaltthätigkeit auch den Weisen außer Fassung bringt, und sein edles Herz darniederschlägt. -- --

8. Besser ist oft der Ausgang einer Sache, als es Anfangs schien. Besser ist daher bescheidne Demuth, als hochmüthiges Auf-
9. brausen. Laß deinen Groll nicht gleich ausbrechen: er zeichnet nur den Thoren aus. --

10. Frag nicht: Wie kömmt's, daß die vorigen Zeiten besser waren, als die jetzigen? Weise ist es nicht, diese Frage zu stellen. --

11. Weisheit sowohl als Vermögen sind vor-
12. zügliche Güter der Menschen: Weisheit schützt gegen manches Ungemach; Geld schützt auch dagegen: doch beglücket Weisheit ihre Freunde mehr. -- --

Sieh hier Gottes Werk: Wer kann
13. gerade machen, was er gekrümmt hat?

14. Im Glücke freu dich des Guten; nur denk' des Unglückes auch: dieses ist das Gegenstück zu jenem: beydes schuf Gott um die Menschen im Betreff der Zukunft in Ungewißheit zu halten. -- --

Ich

Ich gab auf alles in meinem flüchtigen 15.
Leben obacht: ich sah den Frommen sich durch
seine Frömmigkeit frühzeitigen Tod zuzieh-
en: sah dafür den Lasterhaften bey seiner
freyen Lebensart lange leben. Sey du nicht 16.
überfromm, nicht überklug, damit du dich
nicht selbst zu Grunde richtest: übertreib' es 17.
aber auch in deinem Frevel, in deiner Thor-
heit nicht, warum willst du deinen Tod be-
schleunigen? Wohl dir, wenn du jenen Rath 18.
mit einer Hand ergreifst, und mit der and-
ern von diesem nicht abläßt! Der Gottes-
fürchtige vermeidet das zuviel in beyden Fäll-
en. -- --

Weisheit verleiht dem Weisen mehr 19.
Stärke, als zehn Fürsten in einer Stadt
besitzen: denn so gerecht ist doch kein Mensch
auf Erden, daß er Gutes thue, ohne je zu
straucheln. -- --

Sey auch nie bemüht zu wissen, was 20.
die Leute von dir sagen; sonst dürftest du 21.
deines Sklaven Lästerungen hören müssen.
Erinnerst du dich nicht auch, andere gelästert 22.
zu haben? -- --

Dieß alles hatt' ich weislich versucht; 23.
aber, indem ich wähnte weise zu seyn,
ist Weisheit noch ferne von mir. Die
Ferne, die sie trennt, wer mißt sie aus: die 24.
Tiefe, die sie verbirgt, wer ergründet sie?
Ich bemühte mich von neuem, Weisheit 25.
und Verstand zu erforschen, aufzusuchen,
zu finden, und dumme Einfalt, blöden Unsinn

zu

26. zu entdecken: Da fand ich gräulicher, als den
Tod, das Weib, das um und um einem Netze
gleicht, dessen Busen Schlingen, dessen
Hände Feßeln sind: Der nur, welcher Gott-
es Wohlgefallen hat, entkömmt ihr; der
27. Sünder wird von ihr bestrickt. Sieh! dieß
allein fand ich, spricht der Prediger, als ich
alles verglich, um klugen Rath zu finden,
28. (noch immer such' ich ihn, und spähe ihn
nicht aus: denn unter tausend Männern
konnt' ich doch einen; unter allen Weibern aber
konnt' ich nicht eine einzige ergründen) nur
29. dieß also fand ich: Gott schuf die Menschen
redlich und offen: sie sinds allein, die mann-
1. igfaltige Tücke aussinnen. -- (Kap. VIII.) Wer
ist wohl der Weise? wer kann dieß Räthsel
lösen? -- --

Weisheit macht des Menschen Anlitz
heiter: Rohheit entstellet sein Gesicht. --
2. Was mich betrifft: beobacht' des Kön-
igs Geboth, vorzüglich um des Gott gethan-
3. en Eides willen. -- Entlauf' ihm in deiner
Uebereilung nicht, und habe an bösen An-
4. schlägen keinen Antheil: bey ihm stehts zu
thun, was ihm beliebt. Sein Wort ist All-
5. gewalt, wer darf ihn zur Rede stellen?

Der Rechtschaffene hat nichts Böses zu
befürchten, und der Kluge denkt, alles habe
6. seine Zeit, und unausbleiblich sey das Ge-
richt. In der That hat auch alles Beginnen
sein abgestecktes Ziel: alles kömmt endlich
7. vor Gericht. -- -- Gewiß, es ist schlimm für
die

die Menschen, daß sie nicht wissen, was bevorsteht; daß ihnen Niemand sagen kann, wann es eintreffen werde: bey ihnen steht es 8.
einmal nicht, den fliehenden Odem zurückzuhalten: ohnmächtig sind sie am Sterbetage: der Waffen beraubt im lezten Kampfe; Verwegenheit vertritt hier ihre Genossen nicht.

Aufmerksam auf alles, was sich unter der 9.
Sonne zuträgt, bemerkt' ich nämlich auch dieß, daß zuweilen ein Mensch Despot des andern zu seinem eignen Untergange wird: denn ich sah fast zu gleicher Zeit, Gewalt- 10.
thätige zu Grabe bringen und untergehen; man brachte sie aus der heiligen Stätte, und ihrer ward in der Stadt nicht mehr gedacht! Eine wehmüthige Erscheinung!

Weil Strafe dem Verbrechen nicht auf 11.
dem Fuße nachfolgt; so erdreistet sich der Mensch Böses zu thun.

Wiederhohle gleichwohl der Bösewicht 12.
seine Missethaten hundertmal; werde er noch so alt: ich bin dessen ungeachtet überzeugt, daß es den tugendhaften Gottesverehrern wohl ergehen werde, daß Unglück den Frev- 13.
ler treffen müsse, daß er das Ziel seiner Tage nicht erreiche, daß der Gottlose, wie ein Schatten dahin schwinden werde. --

Böse ist's, was auf Erden geschieht, daß 14.
Fromme trifft, was Frevler treffen sollte, daß Bösen Gutes zufällt, was Gute nur belohnen sollte. Ach, sprach ich, dieß ist

15. äußerst kränkend! -- -- Dann lobt' ich mir
frohen, sorglosen Sinn: wahrhaftig, der
Mensch hat nichts Gutes unter der Sonne,
als essen und trinken; nichts Gutes, als
Fröhlichkeit: dieß allein ist der Vortheil,
den er von seinen Werken hat, so lang ihn
Gott leben läßt. -- --
16. Indem ich so nach Weisheit strebte, und
mich auch, wies auf Erden geschieht, dem
Nachsinnen ergab, (denn Tag und Nacht
17. kömmt kein Schlaf in ihre Augen) so fand
ich, Gottes Fügungen seyen dem Menschen
durchaus unerforschlich, er könne sie mit
aller Anstrengung nicht ergründen, mit all-
er Weisheit nicht ausspähen.

Kap. IX.
v1. Alles beobachte ich: auf alles merkte ich
auf: Die Gerechte und Weise und ihre
Werke sind bey Gott; gleichwohl weiß Nie-
mand von denjenigen, die um sie sind, ob
sie ein Gegenstand seines Hasses oder seiner
2. Liebe sind. Allen wiederfährt ein Gleiches;
wie dem einem, so gehts auch dem andern:
der Fromme und der Gottlose, der Gute
und der Böse, der Reine und der Unreine,
wer opfert und nicht opfert, wer schwört,
und wer den Schwur verabscheut, alle hab-
3. en das nämliche Geschick. Es ist wohl das
schlimmste unter der Sonne, daß alle ein
gleiches Schicksal trifft: denn dieß macht die
Menschen frech zu böser That: Irrthum und
Thor-

Thorheit bemächtigen sich ihrer, bis sie der
Tod hinwegrafft.

Wer kann ewig leben? Ohne Zweifel 4.
geht es einem lebendigen Hunde besser, als
einem todten Löwen. Die Lebenden wissen 5.
doch, daß sie sterben werden; die Todten
aber wissen gar nichts mehr: kein Gewinn ist
mehr für sie; selbst ihr Andenken ist verlosch-
en. Haß und Liebe und Eifersucht sind längst 6.
verschwunden; noch haben sie ferner An-
theil an Erdgeschäften. Wohl an! so iß dein 7.
Brod mit Freuden, geneuß mit frohem Herz-
en deinen Wein: Gott billigt, was du thust.
Festlich sey dein Anzug immerhin: entzieh' 8.
deinem Haare die Salbe nicht: freu dich, 9.
du und dein geliebtes Weib, das dir Gott
gab, die flüchtige Lebenszeit hiedurch. Dieß
ist dein Antheil im Leben, der Ersatz der
Plage, die du unter der Sonne hast.

Führ mit Manneskraft aus, was dir 10.
zu Handen kömmt: denn im Reiche der
Todten, dem du entgegen wandelst, hat
kein Geschäft mehr statt, kein Entwurf,
keine Einsicht, keine Geschicklichkeit. — —

Ich bemerkte noch auf Erden, daß die 11.
Läufer nicht immer den Preis im Wett-
laufe, die Kämpfer nicht immer den Sieg
im Kampfe davon tragen; den Weisen fehlt
es oft an Brod, den Gelehrten an Vermög-

 en,

en, den Künstlern an Unterstützung: alle unterliegen der Zeit und dem Verhängnisse.
12. Wie die Fische gefangen werden vom unglücklichen Netze, die Vögel gefangen werden in der Schlinge; so werden die Menschen von der unglücklichen Stunde bestrickt, die sie unvermuthet überfällt. -- --

13. Aber auch die Klugheit sah ich unter der Sonne: höchst wichtig kam sie mir vor: --
14. Es war eine kleine Stadt von wenigen bewohnt: ein mächtiger König rückte gegen sie an, schloß sie ein, und ließ fürchterliche Werke zum Angriffe gegen sie aufwerfen.
15. Es fand sich ein kluger Bürger vor, der die Stadt durch seine Weisheit rettete: an ihn
16. hatte Niemand gedacht. Weisheit, sprach ich, ist wahrlich besser, als Stärke; ob gleich des Armen Weisheit verachtet wird, und seine Worte keinen Beyfall finden.

17. Des Weisen Reden ruhig angehört, bewirken mehr, als der größte Lärm eines Erzthoren.

18. Klugheit ist besser, als Waffenrüstung; aber auch ein einziger ungeschickter Mensch
1. kann viel Gutes zu Grunde richten: (Kap. X.) So verderben todte Fliegen die köstliche Salbe, die der Kunsterfahrne aus seinem Vorrathe mitgetheilt hat.

Ein

Ein Bischen Weisheit ist besser, als alle Pracht der Dummheit.

Dem Weisen steht kluge Einsicht und 2.
Besonnenheit immer zu Geboth, dem Thor-
en nimmermehr: auch auf der Gasse sieht 3.
man ihm seinen Blödsinn an: er sagt gleich-
sam jedermann: Ich bin ein Narr.

Wallt deines Gebieters Zorn auf gegen 4.
dich; verlaß nicht sogleich deinen Posten: ist seine Leidenschaft besänftigt; so übersieht er schwere Vergehungen.

Ein andres Uebel entdeckt' ich unter der 5.
Sonne, das Versehen, dessen sich oft Fürsten
schuldig machen. Ein dummer Mensch wird 6.
hoch erhoben: edle Männer werden hintan-
gesetzt: Sklaven sah ich zu Pferde: fürst- 7.
liche Personen sah ich gleich Sklaven zu Fuße gehn.

Wer Gruben gräbt; kann leicht hinein- 8.
stürzen: wer dicht Gehege durchbricht, kann
von einer Natter verwundet werden. Wer 9.
Steine von einem Orte wälzt, kann sich
beschädigen: wer Bäume fällt, läuft Gefahr
verletzt zu werden. -- -- Ist die Axt stumpf, 10.
und sind ihre Seiten nicht poliert; so ist
mehr Kraft-Aufwand vonnöthen: Klugheit
ist des Emsigen Vortheil. Biß eine Schlange 11.

ehe sie beschworen ward, unnütz ist hernach dem Beschwörer seine Kunst. --

12. Gunst und Wohlwollen erwirbt sich der Weise durch sein Gespräch: der Thor zieht sich durch sein Geschwätz eignes Verderben zu. --

13. Seines Geplauders Anfang ist dumm: das Ende baarer Unsinn. --

14. Der Thor räth und ahndet ins unendliche, und doch weiß der Mensch das Künftige nicht: wer sollt' ihm sagen, was sich in der Folge ereignet? --

15. Der Thor arbeitet bis zur Entkräftung; denn er weiß nicht nach Hause zu gehen.

16. Unseliges Land, dessen König ein Kind ist, und dessen Große schon frühe schmaus-
17. en! Glückliches Reich, dessen Fürst ein edler Mann ist, dessen Große zu rechter Zeit speisen, zur Labung nur, nicht aus Schwelg-
18. erey! (Beym Müßiggange giebt sich das Gebälk des Hauses auseinander: beym trägen Sinken der Hände träuft Regen in die
19. Wohnung) Wohllüstig schmausen sie bey Gastmählern, und trinken herzerquickenden Wein: ihr Geld gewährt ihnen dieß alles. --
20. Lästre du den König, sogar in deinen Gedanken nicht; in deinem geheimsten Gemache

schilt

schilt nicht der Großen; ein Vogel dürfte deine Rede hinweg tragen: ein Luftbewohner deine Worte angeben.

Kap. XI.

Trau nach dem Regen dem Felde deinen v. 1
Saamen an: mit der Zeit erhältst du ihn
wieder. -- Einen Theil säe im siebenten, den 2.
andern im achten Monate: denn du weißt
nicht, welches Unglück das Land treffen
könnte. Sind die Wolken gefüllt, so er= 3.
gießen sie sich: fällt der Baum; seys gegen
Mittag oder gegen Mitternacht, gleichviel:
wo er hinfällt, da liegt er. --

Wer zu ängstig auf den Wind achtet, 4.
dürfte nicht säen, und wer jedes Gewölk
fürchten wollte, dürfte gar nicht ärnden.
So wenig du weißt, welche Richtung der 5.
Wind nehmen werde; oder welche Frucht
sich in dem Leibe der Mutter bilde; so wenig
kannst du Gottes Werk ergründen. --

Säe Morgens, säe Abends; denn du 6.
weißt nicht, ob dieses oder jenes gedeihe,
oder ob beydes gleich gut sey.

Lieblich ist das Licht: die Sonne eine 7.
Augenlust. Lebt der Mensch noch so lange; 8.
er freue sich sein ganzes Leben hindurch: er
denke an die trüben Tage: denn auch ihrer

sind viele: Alles, was sich ereignet, ist ja
nichtig.

9. Freu dich, junger Mann, deiner Jug-
endjahre, dich erfreue dein Herz in deinem
blühenden Alter: geh deines Herzens Hange,
geh' der Lust deiner Augen nach: doch wiss':
Ueber alles dieses fodert dich einst Gott zur
10. Rechenschaft. Entferne Gram aus deiner
Seele: Schmerzen halt' von deinem Körp-
er ab. -- Jugend, deiner Tage Morgen-
röthe, ist nicht von Dauer.

Kap. XII
v. 1 Verehre deinen Schöpfer in deiner Jahr-
en Blüthe, ehe noch die schlimmen Tage
kommen: eh' die Jahre eintreten, die dir
2. nicht behagen: eh' Sonne und Licht sich
im Dunkel hüllen, Mond und Sterne sich
verfinstern, und trüb Gewölk auf Regen
3. folgt: -- -- eh' des Hauses Wächter zittern,
und sich die Helden beugen: eh' die Mahl-
mägde feyern, weil ihrer zu wenige sind,
und Finsterniß vor jene tritt, die aus den
4. Fenstern schauen: eh' sich die Thüre noch
außen verschließt, und schwach wird der
Mühle Geräusch: eh' man beym Gesange
der Vögel erwacht, und die Töchter des Lied-
5. es zu tiefen Tönen herab sinken: eh' man
sich vor Anhöhen fürchtet, ängstig auf ebner
Straße tappt: eh' der Mandelbaum blüht,
die

die Heuschrecke getragen wird, und alle Lust
verschwindet; da der Mensch sich anschickt,
in seine ewige Wohnung einzugehn, und
die Klagesänger auf der Straße stehen: eh' 6.
sich die Silberschnur auflöst, und zertrümm-
ert wird die goldne Lampe: eh' der Eimer
an der Quelle zerbricht, in Trümmer geht
das Rad am Brunnen: eh' der Staub zur 7.
Mutter Erde zurücke kehrt: der Geist zu-
rücke kehrt zu Gott seinen Schöpfer.

O Eitelkeit über Eitelkeit, spricht der 8.
Prediger! Eitelkeit über Eitelkeit! Alles ist
eitel, nichtig und verdrüßig.

Je weiser der Prediger ward; desto mehr 9.
gute Lehren suchte er dem Volke mitzutheil-
en. Er erwog, ersann, ordnete viele Denk-
sprüche: er bemühte sich nützlichen Unter- 10.
richt zu erfinden, und Worte der Wahr-
heit richtig niederzuschreiben. Die Sprüche 11.
der Weisen gleichen Hirtenstäben, verwund-
en wie die an ihnen angebrachte Stachel:
Die Verfasser schriftlicher Aufsätze sind von
einem Hirten gesandt; dennoch hüte dich,
mein Sohn, vor mehr, als diesen: es ist 12.
des Büchermachens kein Ende, und zu viel
lesen zieht Entkräftung des Körpers nach
sich. -- --

Laßt uns zum Schlusse der Rede eilen: 13.
Fürchte Gott und halte seine Gebothe:



dieß ist erste, ewige Menschenpflicht: denn Gott bringt jede Handlung, auch die verborgenste, sey sie gut oder böse, vor Gericht.



Er=

Erklärung
des Textes.

Kap. I. v. 1.

Rede des Predigers. Ich wählte mit Absicht den Ausdruck: Rede; weil er mir den Sinn des Wortes aufs genauste auszudrücken, und der Form des Buches selbst am genausten anzupassen schien. Es hat nun gleichwohl den Zuschnitt eines Predigt-Aufsatzes nach dem Geschmacke unsers Zeitalters nicht; doch läßt sich eine Aehnlichkeit nicht verkennen. Die Predigt unterscheidet sich vom Gespräche im gemeinen leben durch einen ausschließenden und zusammen hängenden Vortrag über einen Gegenstand: der Zuhörer wird durch einen zweckmäßigen Eingang darauf vorbereitet, und hört im Schlusse das Wesentliche in gedrängter und affektvoller Kürze wieder. Dieß ist gerade die Anlage des Buches, das wir vor uns haben. Eingang und Schluß lassen sich sehr leicht von dem eigentlichen Unterrichte trennen: der Prediger spricht durchaus allein: sein Gegenstand ist bestimmt, die einzelne Theile sind in der Ausführung geschickt an einander gereiht, und um das Ganze windet sich ein Band in eine schöne Schleife geschlungen. Daher hat es auch den Namen: Prediger zur Aufschrift erhalten. Man

denke

denke sich übrigens nur einen Lehrer, der seinem Volke in der Synagoge, wie es in den spätern Zeiten der jüdischen Kirchenverfassung üblich war, Unterricht ertheilet, um in diesem Ausdrucke nichts anstößiges zu finden.

Des Sohnes David. Dieser ist nach den Zügen, womit sich der Verfasser selbst charakterisirt, kein andrer, als Salomon. Ihm kömmt das Lob der Weisheit, der königlichen Pracht und Ueppigkeit vor aller jüdischen Fürsten zu. Dadurch ward er aber auch vor allen im Stande gesetzt, den befriedigendsten Unterricht über weisen Gebrauch des Lebens zu geben. In wessen Munde konnten wohl Vorschriften über diesen Gegenstand mehr Ansehen erhalten, als in dem Munde des Weisesten der Könige, auf den die Nation, für die er zu nächst schrieb, mit Recht so stolz war? In wessen Munde, als im Munde desjenigen, der selbst alles geprüft und erfahren hätte?

v. 2. 3.

Das erste Kapitel enthält den Eingang zu der nachfolgenden Untersuchung, was dem Menschen auf Erden gut sey. Der höhere Grad von Weisheit, welchen die Vorsehung Salomo zugetheilt hatte v. 16, schien ihm die Pflicht der Untersuchung aufzulegen, welche Aufführung des Menschen die

klügste

klügste sey: die Pflicht, so zu sagen, für seine Zeitgenossen zu denken, und ihnen die nützlichsten Lehren in dieser Angelegenheit zu ertheilen. Er durfte hoffen, daß seine Vorschriften bey dem sich immer gleichen Wechsel menschlicher Dinge v. 4--12 seinen Zeitgenossen sowohl als der Nachwelt nützlich seyn werden. Er gesteht endlich, daß dieß Bemühn mit sehr viel Verdruß und Schwierigkeiten verbunden sey, und setzt es daher auch in die Klasse der Eitelkeiten, die auf Erden sind.

Dieses Wortes bedient sich der Prediger sehr oft, um das Vergebliche und Leere, das Unbefriedigende und Verdrüßige an allen irdischen Ereignissen und Bemühungen der Menschen zu bezeichnen. Die alten Uebersetzer erklärten es durch Dunst, Eitelkeit, eine unnütze, nichtige Sache, die eben darum nur unsern Mißmuth und Verdruß erregt: ich habe jedesmal den Sinn davon, wie er zur Rede zu passen schien, auszudrücken gesucht,

Uebrigens stellt der Prediger gleich im Anfange seines Buches den Grundsatz, von welchem seine Betrachtung ausgeht, auf: Alles ist Tand, alles eitel und unnütz und kränkend: nichts von allem, was unter der Sonne geschieht, bringt dem Menschen echten, bleibenden Gewinn. Er läßt nach und nach alle Erscheinungen der physischen sowohl als moralischen Welt

vor sich treten: prüft und beurtheilt sie, und kömmt am Ende des Buches wieder auf seinen Hauptsatz zurück: Alles ist eitel: alles umsonst und verdrüßig, was unter der Sonne ist: was hilft es, sich viel damit zu befangen? Bey aller Anstrengung seiner Körper- und Geisteskräfte kömmt der Mensch nie zum Besitze eines ihn durchaus beglückenden Gutes, eines Gutes, das ihm immer neue Reize gewährte, das allen Gram und Zweifel, alle Furcht, alles Mißbehagen des Körpers, und endlich den Tod von ihm entfernt hielte: alles ist täuschender Schein, der die Hoffnungen der Menschen betrügt: leerer Dunst, den der Wind zerstreut: alles ist vergänglich und mit Bitterkeit vermischt. Beym Besitze aller Erdengüter drängt sich uns eine schmerzhafte Empfindung nach der andern auf, folgt eine Leere des Herzens nach der andern, ohne daß nur eines unter ihnen sey, daß jene aufhalten, diese ausfüllen könnte. — So einseitig und melancholisch diese Schilderung des Erdenlebens aussieht: so wenig man Anfangs Lust bekömmt, dem Prediger zuzuhören; so gut wird man ihm, wenn man die freundlichen, praktischen Regeln vernimmt, die er daraus herleitet. Ist alles, nichtig, vorübergehend, und das Bischen Gute mit so vielem Schlimmen versetzt; so halt' dich, soviel es seyn kann, schadlos: halt' jede vorübereilende Freude an: trink' aus dem Strome der Vergänglichkeit nach

Lust;

lust: nur halt' dich immerhin mit der einen Hand an der Religion, deiner Führerinn, fest, wenn du mit der andern aus der Quelle sinnlicher Freuden schöpfest, um deinen Durst zu stillen. -- -- Ist viel Widerwärtiges im menschlichen Leben; so trübe deine Tage durch unnützes Klagen über das Loos desselben nicht noch mehr: überlaß Gott die Leitung des Weltlaufes, und sey klug genug, die von allen Seiten drohenden Gefahren des Lebens zu vermeiden: sey geschickt genug, den gefährlichen Bissen der Schlange, die uns seit der Verführung unser ersten Mutter verfolgt, auszuweichen. Mehr, als dieß zu wissen, ist unnütz, ist Geistesplage und Thorheit.

4—12.

Es ist eine ewige Flucht und ewige Wiederkehr der Dinge der Welt, ein beständiger Kreislauf der sich verdrängenden und wieder erscheinenden Vorfälle des Lebens. Dieß zeigt der Prediger an einigen auffallenden Beyspielen, um seinem Unterrichte das Intresse eines bleibenden Nutzens zu verschaffen. Wäre sich der Weltlauf nicht immer gleich; so würden uns die Erfahrungen der Alten wenig nützen: ihre Lehren und Klugheitsregeln könnten uns wenig frommen: denn wir würden uns, wie sie, den neuen Zufällen überlassen müssen, die die Laune des Verhängnisses herbey führte, und könnten

unsern Nachkommen nichts als unsre Klagen und die Geschichte unsrer Leiden zurücke lassen.

Die Erde allein hat bleibende Dauer. Sie steht gleichsam, um den ewigen Wechsel recht anschaulich zu machen: sie ist der einzige unbewegliche Punkt, um den sich alles dreht, alles windet, was unter der Sonne ist: oder vielmehr, sie ist die immer bestehende Bühne, auf welcher eine Farße menschlicher Thorheit nach der andern aufgeführt wird: sie bleibt; die spielenden Personen, ihre Verhandlungen, die Dinge, an denen sie ihre Wünsche befestigt haben, alle Erscheinungen auf Erden sind im rastlosen Wechsel. Das morsche Werk zerfällt, sagt der Siracide, ders bearbeitet hat, mit ihm: den Staub, aus dem Kunstwerk und Künstler zusammen gesetzt war, nimmt die Erde auf.

v. 7.

Und füllens gleichwohl nicht: Die Flüsse haben sogar im Meere, wo sie doch von ihrem Laufe ausruhen sollten, keinen Stillstand: sie kehren durch tausend unterirdische Kanäle zu ihren Quellen zurück, und strömen aufs neue dem Meere zu.

v. 8.

Alles treibt sich schnaubend im Kreise herum. Die Worte des Menschen können

die

die dahin fliehenden Gestalten der Dinge nicht einholen: sie sinken im Nacheilen ermattet darnieder, und können sie nicht durch Benennung erreichen und festhalten. Geschwinder als Zunge, sind Auge und Ohr; aber auch jenes kann die immer neuen Bilder nicht zu Genüge schauen; noch sättigt sich dieses an ihrem Getöse, so geschwind eilt ihr Bild, so geschwind rauscht ihr Ton vorüber. Kurz! Kein Mensch kann den Wechsel der immer zurücke kehrenden Erscheinungen auf Erden beschreiben: verfolgen sie gleichwohl Auge und Ohr mit der größten Fertigkeit; auch sie können dieselbe nicht deutlich genug unterscheiden. Der Prediger führt deßhalb nicht mehrere Beyspiele an; sondern begnügt sich, den allgemeinen Satz aus dem gesagten herzuleiten: **Es ist nichts neu und ungesehn unter der Sonne.**

v. 9.

Man muß bey der Beurtheilung dieses Satzes nicht allzu spitzfindig seyn wollen. Der Prediger läßt es uns merken, daß wir bey dem Bestehen der Natur, das ist, der nämlichen Ursachen und Wirkungen nicht schlimmer und auch nicht besser daran sind, als alle, welche vor uns gelebt haben, und daß es folglich thörricht sey, wenn wir aus den von ihren gemachten Erfahrungen nicht weise werden wollen. — Uebrigens muß man

nur bey den allgemeinen Erscheinungen der physischen und moralischen Welt stehen bleiben, um den Satz des Predigers allerdings wahr zu finden. Die Gesetze der uns umgebenden Natur sind eben so unveränderlich, wie die Gesetze der moralischen Natur des Menschen: der Eindruck, welchen jene zum erstenmal auf diese machten, und die Weise, wie diese auf jene zurück wirkten, ist, so wie einst, heute noch: die sinnlichen und geistigen Bedürfnisse des Menschen sind immer dieselben; aber auch die Plage, die Sorgen, das Ringen, die Hindernisse und die fruchtlosen Versuche, sie zu befriedigen, sind die nämlichen geblieben. Was unsern Voraltern ihre Lebenstage bitter machte; verbittert sie auch uns noch: wir können so wenig, wie sie, den Lauf der Dinge aufhalten, das Schlimme, das ihnen beygemischt ist, absöndern, ihre Mängel ergänzen: wir wissen so wenig, wie sie, was die Zukunft in geschloßner Hand hält, und fühlen gleichwohl den nämlichen Drang, sie auszuspähen. Der Plan Gottes ist uns, wie ihnen, unergründlich, und doch reißt uns noch die nämliche Wißbegierde zu immer neuen Versuchen hin. Was der Vorwelt ein Räthsel war, das ist es auch uns: wir stehen, wie sie, vor dem Vorhange, der das Sichtbare vom Unsichtbaren, die Gegenwart von der Zukunft trennt, und rathen, obgleich auf eine andre Weise, wie sie gerathen haben. — — Glückseligkeit

war

war von jeher der Punkt, dem jeder Gedanke, jede Nerve des Menschen entgegen strebte: um ihn dreht sich alles Sinnen und Streben der Völker zu allen Zeiten und unter allen Zonen: sie ist der Zügel, an dem die Natur den Menschen, dem sie Freyheit schenkte, gefangen hält, um ihn nach ihrer Absicht zu leiten: sie ist das Band, womit sie das Intresse dieser kleinen für sich bestehenden Republiken, in denen die Vernunft den Neigungen Gesetze ertheilt, mit dem Wohl ihres großen Staats verbindet. Noch immer ist dieß die Triebfeder aller Thätigkeit, aller sich durchkreuzenden Bemühungen der Menschen: daher aber auch die nämlichen Verirrungen und Thorheiten, die nämlichen unglücklichen Begierden und Leidenschaften, die nämlichen unbefriedigten Wünsche und vereitelte Hoffnungen. Der Mensch ist sich unter den verschiedersten Umständen und Verhältnissen immer gleich: das sonderbare Geschöpf, aus Größe und Schwäche, Verstand und Unwissenheit, aus Widersprüchen jeder Art, aus himmlischen und irdischen Stoffe zusammen gesetzt: stolz, eigensinnig, selten mit sich selbst zufrieden, unruhig: frey und fest gefesselt, unbegränzet und von allen Seiten umschlossen, feindselig an sich bey der Wohllust der Selbstpeinigung und bald wieder feiger Sklave seiner Lüste. So wie einst, so beschäftigt er sich noch immer mit Außendingen mehr, als sich

selbst: sucht überall sein Wohl, nur in sich nicht: giebt sich aus Hang mit dem Ueberirdischen ab, und sieht nicht, was zu seinen Füßen liegt. Zu allen Jahrhunderten war ein fast gleiches Maaß von Licht und Finsterniß, von Tugend und Laster, von Wahrheit nnd Betrug, von frommer Schwärmerey und Unglauben unter die Menschheit vertheilt: der Kampf zwischen Vernunft-Einsicht und sinnlicher Denkart, Weisheit und Aberglauben war von jeher. Druck und Gegendruck, ein beständiger Streit menschlicher Gedanken und Begierden erhält die Kräften dieses geistigen Reiches in immer reger Spannung, und sichert sein Bestehen, so wie sich die Sinnenwelt durch den Kampf ihrer Elemente erhält: immer war der Mensch durch Vorurtheile geleitet, von Ungewißheit beängstigt, von Scheingütern auf Abwege gebracht, von der Gewohnheit am Gängelbande herumgeführt: immer waren der Weisen und Tugendhaften die wenigsten, und sollte es je wohl mit unserm Geschlechte eine andre Wendung nehmen?

§. 13.

Das mühsame Forschen: Es liegt in der Natur eines vernünftigen Wesens, die Gründe der Weltbegebenheiten aufzusuchen, die Folgen mit ihren Ursachen zu vergleichen, Zwecke zu entdecken. Dieß Geschäft, das

von

von einer andern Seite betrachtet, zu der Würde und den Vorzügen der Menschen-Natur gehört, nennet der Prediger seiner Unzulänglichkeit und der damit verbundnen Anstrengung wegen unselig und bitter. s. v. 14, 18.

v. 16. 17.

Salomon, der weiseste Mann seiner Nation, war der kompetenteste Richter über den Werth der Erdengüter, und ihr Verhältniß zum menschlichen Wohl: er hielt sich verbunden, sein Volk über diesen so wichtigen Gegenstand zu belehren. Dieß darf uns um so weniger befremden; da die Fürsten der alten Welt zugleich Lehrer und Erzieher der Völker, ihrer Familien, waren.

Was weise, was albern sey: in Hinsicht auf den Gebrauch des nichtigen Lebens. Aber wozu die Kenntniß der Thorheit, möchte jemand fragen? Um die Weisheit zu finden, würde ich ihm antworten. Thu' das Entgegengesetzte von dem, was du thörrichtes an andern siehst; oder schlag den Mittelweg ein, wenn auch dieß schädlich ist, und du hast die Weisheit gefunden. Die Vorsehung will es einmal so, daß wir durch Irrthum lernen, und durch Schaden klug werden sollen; nimm die Warnung an, die sie dir an den Unfällen anderer Menschen giebt, und werde weise.

v. 18.

Diese Beschäftigung schien ihm zuletzt unnütze Geistes- und Körperplage zu seyn; ob man ihn gleich seiner Weisheit wegen glücklich pries: er fand an ihr, wie an allen andern, was unter der Sonne ist, das Gepräge der Eitelkeit. Viel Wissen verursacht Mißmuth; der Forscher kömmt unvermerkt an die Gränzen, über welche er seine Einsicht nicht mehr ausbreiten kann, und seine mehr gereizte als befriedigte Wißbegierde wirket quälend auf ihn zurück. Will er sich beruhigen; so muß er aufs neue aller Stärke seiner Vernunft aufbieten, um sich zu überzeugen, daß weiteres Vordringen weder möglich, noch zu irgend einem Zwecke nöthig sey. Kann er dieses nicht; so muß er sich auf Gnade und Ungnade der Geistes tödtenden Zweifelsucht überlassen. — — Noch mehr: er entdeckt, oder wähnt wenigstens Fehler, Gebrechen und Laster zu entdecken, derer Druck er in seiner glücklichen Unwissenheit nicht gefühlt hatte, und, was das bedauersungswürdigste ist, er schwächt seine Gesundheit und verkürzt sich sein Leben. Diese Bemerkung steht nicht umsonst hier; sie enthält eine Warnung für den Bürger, sich des gelehrten Wissens zu enthalten, und mit einer seinem Stande gemäßen Lebensweisheit zu begnügen; sie ermahnt ihn, diese mühsame Untersuchung nach der seinigen nicht noch

einmal anzustellen; sondern seinem treuen Rathe zu folgen, und das Gute zu genießen.

Kap. II.

Hier fängt die Untersuchung und zwar der erste Theil derselben an. Der Ideengang des Predigers in diesem Kapitel ist folgender. Er stellt, wie er sichs vornahm, seine Untersuchung an, und will aus eigner Erfahrung lernen, was das beste des Menschen in seinem Leben sey. Er verschafft sich und besitzt alles, um was man Fürsten beneidet, alles, was Wohllust je ersann, um ihre Lieblinge glücklich zu machen; allein was er immer zu dieser Absicht unternommen hatte, das findet er doch am Ende leer, und nichtig und untauglich, des Menschen wahres Wohl zu gründen: er freute sich seiner Werke so lange nur, als er sich damit beschäftigte: mit dem wirklichen Besitze schien alles Vergnügen von ihm zu fliehn. -- -- Er untersucht sie genauer, und machte nun die traurige Entdeckung, daß sie ihn auch nicht vom Tode retten können. Bestürzt ergreift er alles, was ihm in seiner Verlegenheit Hoffnung, dem Tode zu untergehen, gewähren kann: er stützt sich auf seine bey der Anlage und Ausführung seiner Unternehmungen bewiesene Geschicklichkeit, und glaubt um ihretwillen wenigstens vor dem Trosse ungebildeter Menschen eine Ausnahme zu verdienen: umsonst,

der Tod rafft ihn, wie sie, hinweg, und die Nachwelt denkt so wenig mehr an ihn, als an jene: er muß seine Werke einem andern überlassen, vielleicht gar einem Dummkopfe! Indem er diesem kummervollen Gedanken nachhängt; so macht er zum ersten Mahle die Bemerkung, daß dem Menschen der geistige und sinnliche Genuß, den die Güter der Erde gewähren, das beste und zuträglichste hienieden sey. --

v. 2.

Es giebt Arten menschlicher Vergnügungen, die nahe an Raserey gränzen, und den Menschen in einen Zustand versetzen, in welchen er des Nachdenkens und der Selbstbeherrschung so wenig fähig ist, als ein Wahnsinniger. Dieß geschieht nicht nur bey dem unmäßigen Genusse des Weins, sondern bey der Befriedigung jeder sich im Genusse verstärkenden Leidenschaft: das Gemüth verfällt hier in eine Art von Trunkenheit. Der entgegen gesetzte Zustand ist der Zustand der Nüchternheit, die erste Bedingung zu einem tugendhaften Lebenswandel. Was machst du? Welche Wirkungen bringst du im Menschen hervor? wie bethörst du ihn bis zur Verleugung seiner Vernunft?

v. 3.

Von Menschen, die sich einer sinnlichen Lebensart ergeben, erwartet man gewöhnlich

keinen

keinen Unterricht zur Weisheit: Salomon erklärt also, daß er sich derselben aus Absicht und Liebe zur Wahrheit, nicht aus Wohllust und Schwäche ergeben habe. Es ist eine ungemeine feine Wendung Salomons, seine Weichlichkeit, die wenig zu versprechen schien, in das vortheilhafteste Licht zu stellen, zu vertheidigen, und sogar einen Grund des größern Vertrauens auf seine Lehre hinein zu legen. Die folg. v. v. enthalten eine Schilderung des orientalischen Luxus.

v. 8.

Was Menschen ergözt. Dieß sind Süßigkeiten und Leckereyen aller Art. Andre Ausleger denken hier an sein zahlreiches Haram; aber exegetische Gründe lassen sich für diese Behauptung nicht aufbringen. Salomon schweigt im Gegentheile weislich davon; denn dieß war gerade die Klippe, an der seine Weisheit scheiderte: er durfte seine schwache Seite nicht selbst zeigen, wenn nicht alle Achtung gegen ihn, die doch seinem Unterrichte Eingang verschaffen mußte, tief herabsinken sollte.

v. 10.

Ich gestehe es, sagt der Prediger, ich freute mich meiner Pläne während ihrer Ausführung: dieß Vergnügen ließ mein Gemüth

in

in vollen Zügen genießen, versagte es meinem Herzen nie. Dieß war aber auch alles, was ich von meinen Werken hätte: einst wollt' ich sie gesammt überschauen, und sieh: ich konnte mich nicht mehr freuen; die Freude, diese schnöde Schmeiglerinn, war entflohn: nichts sah ich, als fruchtlose, unnütze Arbeit: meine Werke gleichen einem aufsteigenden Dunste, den der Wind mit sich fortträgt, was nutzten sie mich? Ich bekam dadurch so wenig Anspruch auf Unsterblichkeit, als jeder andre: wozu hatte ich also so viele Anstrengung verschwendet?

v. 12.

Nachdem der Prediger durch die Werke der Pracht und Wohllust gerade das, was ihm am meisten am Herzen lag, nicht erhalten konnte; so fällt ihm bey, ob er nicht wegen der vielfältigen Einsicht, die er zu Tag gelegt, zu einer Ausnahme vom schweren Gesetze des Todes Hoffnung habe. Er verschmerzt den ersten mißlungenen Versuch, die umsonst angewandte Mühe: denn es hängt nicht von den Menschen ab, sagt er, seine Zwecke zu erreichen. -- -- Aber Kunst und Geschicklichkeit sollen ihn diese nicht zu einem Vorzuge berechtigen?

v. 14.

Ich hielt mich hier genauer an das Original, als sonst; weil wir uns in unsrer

Sprache

Sprache des nämlichen Ausdruckes bedienen, wenn wir die Vorsicht und die Geschicklichkeit eines Mannes rühmen wollen. Die Arbeiten v. 18. sind seine Gebäude, Gärten, die Anhäufung der Schätze u. s. w.

v. 19. 20.

Diese beyden Verse enthalten Umstände, die den Schmerzen, seine Güter einst verlassen zu müssen, empfindlicher machen. Man gönnt sie einem gleich geschickten und erfahrnen Manne, der sie zu schätzen und zu genießen weiß, lieber, als einem unverständigen. Dieß ist ein Zug des Wohlwollens, das sich in den Zünften äußert, erzeugt von der Achtung und Vorliebe, die jeder Künstler für seine Kunst hat -- -- Hatte jemand an unsern Arbeiten thätigen Antheil; so gönnen wir sie auch diesem theils aus Dankbarkeit, theils wegen des natürlichen Anspruches, den er darauf zu machen hat, eher, als einem andern, der gar nichts zu ihrem Erwerbe beytrug.

v. 24.

Ich muß mich über den Sinn dieses Satzes, den der Prediger öfters wiederhohlt, weitläufiger erklären, und vorzüglich den Gesichtspunkt festsetzen, aus dem er zu beurtheilen ist, wenn er nicht mißverstanden werden soll. Es ist nicht vom Vergnügen,

das

das mit dem Essen und Trinken verbunden ist, allein die Rede: der Prediger spricht überhaupt von der Freude des Lebens, die uns Verstand und Sinnlichkeit gewähren, vom unschuldigen Genusse des Guten in der Welt: er kennet die Freuden, die der Tugend eigen sind, und mißbilligt die sinnlose Sitte der Welt-Menschen. Er leitet seinen Grundsatz nicht daher, daß Tugend ein eitler Name, daß Zukunft ein leeres Schreckenbild sey; sondern daher, daß in der Welt sehr viel Schlimmes, nur zu viel Geistes- und Körperplage sey, und, was alles Uebel aufwiegt, der Tod allen bevorstehe: er sieht das Bischen Freude als den einzigen Ersatz für dieß mannigfaltige Elend an, und stellet daher seinen Unterricht nicht dem tugendhaften Lebenswandel, sondern der Thorheit der Menschen entgegen, die sich die Plage des Lebens vervielfältigen, ohne sein Gutes zu genießen. Der Satz also, iß, trink, freu dich an deinen Arbeiten, ist nicht der Satz einer verkehrten Moral: es ist ein wohlwollender Rath, eine Vorschrift der Klugheit. Mensch, sagt der Prediger, freu dich deines Lebens, in der Wonne deines Herzens geneuß das Gute, das dir dein flüchtiges Leben hindurch beschieden ist! Sey nicht so thörricht, unter abzehrenden Sorgen und schmerzhafter Ermüdung den Gütern der Erde nachzujagen; was hilft es dich noch so viel zu besitzen, wenn du's nicht mit dir nehmen kannst?

Fliehe

Fliehe die Thorheit des Geizigen, der Schätze sammelt, arm bey seinem Reichthume ist, der Herr eines Gutes ist, durch das tausende, nur er nicht, glücklich seyn können. Sey nicht der Unglückliche, der lebenslänglich seine Besitzungen erweitert, Gärten anlegt, Palläste baut, und unter fortgesetzten Vorbereitungen zum frohen Leben dahin stirbt, eh' er noch an Genuß dachte. Laß dich nicht von der Eitelkeit reicher, als ein andrer zu seyn, einnehmen: laß dich nicht vom Glanze der Ehre und der Herrschaft blenden: was nutzt es dich mehr zu besitzen, als ein andrer? Und was ist Ehre, als ein Traum, den dein Zeitalter träumt? Das folgende läßt dich vielleicht seine Verachtung um so bittrer fühlen: warum wolltest du dem Neide und dem Stolze die Ruhe und das Glück des Lebens aufopfern? Geneuß die unschuldigen Reize der Sinne, den frohen Gedanken deiner Geschicklichkeit: geneuß die einfachen Freuden des Lebens, und trübe ihr sanft und still dahin fließendes Wasser durch hinein geleitete wilde Ströme thörrichter Leidenschaften nicht. Wie vielem Uebel, welchem Ungemache ist nicht ohnehin der Mensch ausgesetzt? Wo er hinblickt, kömmt ihm Kummer und Verdruß entgegen, und was enthält die Erde Gutes für ihm, wenn es nicht das im Verhältnisse sehr sparsame Vergnügen ist, das sie in ihm hervorlockt? Was haben wir von allem, was sie uns zeigt, was wir selbst mit

streb-

strebsamem Geiste, mit schöpferischer Hand hervor bringen, als das Bischen Freude? Alles andre gehört ja der Erde zu --- nichts von allem dem, was wir besitzen, ist im eigentlichen Sinne unser: die Freude allein ist unser Eigenthum, oder wir haben gar keines. O! so mißkenn' das Einzige, was dir zu Gute kömmt, aus Thorheit nicht und sey immerdar eines heitern, fröhlichen Sinnes. --

Die Sprache des Predigers ist Sprache der Wehmuth, Sprache eines von dem vielen Elende seiner Brüder gerührten Gemüthes, nicht Sprache der Wohllust: es ist Aufforderung zum klugen Gebrauche des Lebens, nicht Aufforderung zur Schwelcherey. Wie viele Menschen läßt die heftige Liebe für irdische Güter, das rastlose Ringen nach denselben, die Sorge und der Verdruß, ihre unzertrennlichen Gefährden, wie viele Menschen, sage ich, lassen sie ihres Lebens nie froh werden? Warnung gegen diese Art menschlicher Verirrungen, nicht Verführung hat der Prediger zur Absicht. -- -- Nebstdem rügt er noch eine andre Gattung menschlicher Thorheit, die eben so viel Gram und Unruhe unter den Bewohnern der Erde verbreitet, die Unzufriedenheit und den Verdruß über die Einrichtung der Welt, über das Dunkel und Unbegreifliche des Plans Gottes, der unsern Vorstellungen und Wünschen sogar nicht entspricht. Hier, wie dort, verweiset er die Unglücklichen, die sich darüber ärgern

können

können auf den Ausspruch des gemeinen Menschenverstandes hin: Beraub' dich aus Betrübniß über eine Sache, die du nicht ändern kannst, desjenigen nicht, was dir gegönnt ist: sey ruhig, bethe die Fügungen des Herrn in tiefer Demuth an, und freu dich des Guten, das er dir werden ließ. Der Satz also, den hier der Prediger aufstellet, soll uns nicht der Ausschweifung in die Hände führen; sondern nur lehren, diesen doppelten Abweg, der dem Wohl der Menschen so gefährlich ist, zu vermeiden.

Dieß hängt von Gott allein ab. Der Prediger bleibt nicht beym äußern Freudengenusse stehen; sondern sucht die Quelle desselben auf: sie ist ein frohes Herz, ein immer heiterer Sinn, der Hang und die Fertigkeit des Gemüths, jede Sache von der besten Seite zu nehmen und Stoff zum Vergnügen daran zu finden. Alle äußre Gegenstände der Lust sind es ohne diese innere Empfänglichkeit und Stimmung nicht: die Fröhlichkeit des Herzens muß den Eindrücken, die jene auf uns machen, gleichsam auf halbem Wege entgegen kommen, wenn sie eine angenehme Empfindung in uns rege machen sollen: sie faßt sie auf und erhöht sie: gleichgültigen Dingen wirft sie nie gehabte Reize um, und benimmt den Gestalten des Kummers und des Elendes das, was Abscheu und Grauen erregt. -- Aber es steht nicht beym Menschen, sich diese Fröhlichkeit des Herz-

ens zu verschaffen: sie ist nur ein Geschenk des Himmels. Du findest sie nicht allemahl in den Häusern der Großen, nicht allemahl bey dem größten Vorrathe alles nur erdenklichen Gutes: sie läßt sich nicht erkaufen, nicht eintauschen, nicht sammeln und aufsparen. Der eine hat Alles und sein Aug ist trüb, und kalt sein Herz: denn kein Funke der Freude zündet in ihm: seiner Zunge mangelt es am Geschmacke, und seinem Körper am Gefühle: vor seinen Augen schweben nur Gestalten des Kummers, und nur Töne der Traurigkeit hallen in seinen Ohren wieder: Schmerz ists, was er fühlt, und Mißmuth, was er denkt und sinnt. Der andre hat Nichts, und von allen Seiten, durch alle Sinne strömt Lust seinem Gemüthe zu: er kann sich des fremden Gutes, wie seines eigenen, freuen: Wonne weckt in ihm der verjüngte Stral der Sonne, und Ruhe geußt der Glanz der untergehenden in seine Seele: der Tag verfleußt ihm im Scherze, und muntre Träume gaukeln des Nachts um sein gleichwohl hartes Lager; er denkt nicht mit Reue an das Vergangene zurück, und ahndet nicht mit Bangigkeit in der Zukunft Unglück: sein Reichthum ist Genügsamkeit: seine Ehre ist ihm seine Tugend: sein Auskommen ist ihm seine Thäthigkeit: Mäßigkeit ist der Grund seiner Gesundheit, die Quelle seiner Gemüthsheiterkeit, und für Friede mit den Menschen bürgt ihm Wohl-

wollen

wollen und Bescheidenheit. Sprich, woher hat er dieß alles? -- --

Es ist nicht sowohl Sprache des Alterthums, oder eigne Denkart der heil. Schriftsteller, alles, was sich auf Erden ereignet, unmittelbar auf Gott zurück zu führen, als vielmehr Sprache des gemeinen, noch nicht philosophirenden Menschensinnes: sie gründet sich auf die Ueberzeugung einer allwaltenden, und da die Mittelursachen noch nicht entdeckt sind, unmittelbar wirkenden Vorsicht: sie wird durch die Bemerkung gerechtfertigt, daß alles, was immer die Menschen zu Stande bringen mögen, von Umständen abhängt, die sie entweder nicht in ihrer Gewalt haben, oder deren günstiges Zusammentreffen sie nicht übersehen und berechnen können. In dieser Hinsicht ist zwar allemahl ein frohes Herz, ein Gemüth zur Freude geschaffen ein Geschenk der Vorsehung; aber unweise wäre es, wenn wir auf den Zusammenhang zwischen Ursach und Wirkung in der moralischen Welt nicht eben so aufmerksam, wie in der physischen seyn, und uns nicht bemühen wollten, diesem höchsten Erdengute entgegen zu streben. Der Prediger giebt uns selbst Winke, wie wir zum Besitze desselben gelangen können: verfolgen wir sie.

v. 26.

Die Freude, von welcher hier die Rede ist, gehört nicht zu den physischen Eigenschaften der menschlichen Natur; sondern wird durch vernünftige Grundsätze und Streben nach Tugend erworben, und durch Klugheit erhalten. -- -- Dem Tugendhaften giebt Gott Weisheit, das ist, er leitet ihn zur Einsicht der praktischen Wahrheit, daß die Dinge nicht an sich selbst, sondern nur durch die Befriedigung unsrer natürlichen Bedürfnisse, die sie uns gewähren, ein Gut für uns sind, und lehrt ihn die Schranken der menschlichen Erkenntniß mit Gelassenheit ertragen: daher ist der Weise vor Gram gesichert, und geneußt die Güter der Erde nach Herzenslust. Und Freude: Es ist oft wiederhohlte Lehre der heil. Schrift: Die Gottlosen genießen keine wahre Ruhe. Die böse Lust ist des Sünders eigne Qual: sie ist unersättlich, und erwacht nach jeder Befriedigung mit größerm Ungestümme wieder: sie bemächtigt sich des Verstandes und der Einbildungskraft ihres Sklaven: zieht seine ganze Aufmerksamkeit, seine Kräfte und Neigungen an sich: hält sie beständig in schmerzhafter Spannung: macht ihn für alle andere, besonders einfachere Freunden, unempfindlich und führt ihm zuletzt Ueberdruß und Eckel zu; dagegen quillt aus dem Herzen des Frommen immer neue Freude, und

über=

überströmt sein ganzes Wesen. Wie mit der Gesundheit des Körpers ein gewisses sinnliche Wohlbehagen verbunden ist, so mit der Tugend eine unbeschreiblich süße Lust. Sie beglücket den Weisen, dessen Neigungen, Wünsche und Begierden gemäßigt, beruhigt, und durch die Gesetze der Vernunft und Religion zur Eintracht gebracht sind, mit der wonnevollsten Ruhe, und belohnt ihn mit dem seligsten Bewußtseyn innrer Würde und des Beyfalls seines Gottes. Die innre Zufriedenheit, die er sich selbst gegeben hat, kann ihm Niemand rauben; sie hängt weder von Zeit und Ort, noch von dem Einflusse gewisser Umstände ab, und ist die Grundlage jedes andern Freudengenusses, das ihm äußere Gegenstände darbieten können. Ist der Mensch nicht mit sich selbst zufrieden, sagt, was kann ihn zufrieden stellen? Ekelt ihm dann nicht vor jeder Freude? Berührt sie mehr, als die Oberfläche seiner Seele? oder ist sie mehr, als eine augenblickliche Aufwallung seines Geblütes, die eine um so größere Erschlafung zurück läßt? -- --

Dieser frohe Sinn wird durch Klugheit erhalten. Die Klugheit hält manches Unglück von uns ferne, durch das unsre Tage getrübt werden könnten; sie zeigt uns Wege ein Gut zu erlangen, dessen Mangel uns schmerzhaft fallen würde, und giebt uns Mittel an die Hand, unser Wohl aufs beste zu sichern. Sie ist gerne in der Gesellschaft

der Tugend: oder vielmehr Tugend ist auch in Hinsicht auf irdisches Wohl unsre klügste Führerinn. Sie hält uns nicht nur durch ihr strenges Gesetz von tausend Abwegen zurück, auf welche unbesonnene Welt-Menschen gerathen; sie führt uns auch zur Mäßigkeit, Eingezogenheit, Genügsamkeit, Wohlwollen, Verträglichkeit, zum kindlichen Vertrauen auf Gottes weise Fügungen an; und welche Eigenschaften können den Menschen geschickter zum frohen Lebensgenusse machen, als diese?

„Verdammt hat.„ Wenn Gott jemand strafen will; so läßt er ihn zum Geizhals werden: seine rastlose Habsucht, seine ewige Sorge erstickt allen frohen Sinn im Keime. Nimmt der Fromme seine Nahrung mit Vergnügen zu sich; so verwehrt diesem eben diejenige Leidenschaft, die ihn zum reichen Manne gemacht hat, den Gebrauch seines Gutes: sie läßt ihm aus dem nämlichen Grunde nichts davon nehmen, durch den sie ihn zum Sammeln antrieb. Sein Geiz rächet sich an ihm selbsten. Ein solcher Elende ist zu bedauern.

Kap. III.

Der Prediger zeigt die Nichtigkeit aller menschlichen Bemühungen von einer neuen Seite. Die Zeit, sagt er, ändert alles: sie führt allmählig von dem, was wir ihr an-

vertraut haben, oder was sie selbst zu geben schien, das Gegentheil herbey, und erstreckt ihre unwiderstehbare Gewalt sogar über uns. Ohne daß wirs merken, hat sie uns umgeschaffen: sie zwingt uns zu einer andern Zeit, gleichsam, als wenn wir dieselben nicht mehr wären, gerade das Entgegengesetzte von dem zu thun, was wir ehemal mit so vieler Lust unternommen haben, oder verleidet uns nach und nach die Freude an demjenigen, was uns ewig glücklich zu machen schien. Schaltet und waltet nun die Zeit so nach ihrer Laune mit uns und unsern Werken, was nützt dem Menschen seine Mühe und Arbeit? -- Unter diesem Wechsel der Dinge und dem Eigensinne der Zeit, schließt der Prediger, ist nichts gut, als ein frohes Gemüth, das von allem, was Zeit und Umstände schenken, das Seinige nimmt, und der Dinge ferner nicht achtet. Dann stellt der Prediger seine Betrachtungen über die Ursachen des unabänderlichen und für uns unübersehbaren Weltlaufs, v. 14, 15, über die Tyranney verwegner Bösewichter, v. 16, 17, und die auffallende Gleichheit an, zu der Gott die Menschen mit den Thieren herabgesetzt hat, v. 18, 22. Diese Erscheinungen sind sehr beunruhigend für den Beobachter. Wie, denkt er, Gott soll seine vernünftigen Geschöpfe der Natur-Nothwendigkeit unterworfen haben? Soll die Frommen von Gottlosen nach Lust quälen, Laster über die Tugend

herrschen lassen? Die Menschen, seine Lieblinge, sollen mehr den Thieren als ihm ähnlich seyn? Wie hart und widersprechend! Der Prediger sucht den Gram und Verdruß der Menschen über diese Auftritte durch die Vorstellung der wohlthätigen Absichten, die Gott mit diesen Fügungen verbunden hat, zu lindern. Der Weise ist auch bey scheinbaren Unordnungen getrost, und findet in seiner Vernunft Gründe genug, sich zu beruhigen: er denkt und handelt nach Zwecken und duldet also auch das Uebel gelassen, wenn ers nur als Mittel ansehen kann, ein höheres Gut wirklich zu machen.

v. 1.

Der Prediger sieht die Zeit als etwas für sich bestehendes an, das bey seinem Entstehen gewisse Erscheinungen mit sich aufführt, und bey seinem Vergehen wieder mit sich in den Abgrund der Vergänglichkeit stürzt: auch die Neigungen der Menschen sind von dieser Nothwendigkeit nicht ausgenommen: ihr Daseyn und Nichtseyn, ihre Schwäche und Stärke hängt von der Zeit ab, an welche sie Gott mit einem ehrnen Ringe geknüpft hat; sein unabänderlicher Wille gebeut durchaus, v. 14: was er will geschieht: der Mensch kann nichts hinzu thun, nichts davon nehmen. Seinen Neigungen, Entschlüssen, Verrichtungen hat Gott die Dauer vorgemessen:

An-

Anfang und Ende bestimmt, und dieß kann der Mensch nicht nach Belieben ändern: er macht es ihm wohl zur Nothwendigkeit, kurz aufeinander gerade das Gegentheil von demjenigen verlangen, zu beschließen, zu thun, was er so eben verlangt, beschlossen, gethan hatte: er haßt, was er glaubte, ewig lieben zu können; reißt ein, was er ehemal so mühsam aufrichtete, verabscheut, was er einst mit brennender Begierde aufsuchte. Kein Beweis der Nichtigkeit menschlicher Bemühungen, der Eitelkeit aller Anstrengung, sich glücklich zu machen kann einleuchtender seyn, als dieser. Auf die Frage, was hat der Mensch davon, dringt sich sogleich jedem die Antwort auf: Eben das, was der Sklave davon hat, der auf Befehl seines Herrn den folgenden Tag einreissen muß, was er den vorhergehenden zu Stande gebracht hat, vergebliche Plage, nagenden Verdruß, bittern Widerwillen. Doch ist nicht von einer blinden Nothwendigkeit die Rede, sondern von der unabänderlichen Ordnung der Dinge, von den ewigen Gesetzen der Natur, die Gott beschlossen hat; der Prediger nimmt daher Veranlassung über Gottes undurchdringlichen Regierungsplan nachzudenken.

v. 11.

So verdrüßig der Wechsel entgegen gesetzter Erscheinungen ist; so kann doch der

Mensch darüber nicht klagen. Gott hat es so eingerichtet, daß der Mensch in jedem Zustande, in welchen ihn die Zeit wirft, Vergnügen findet. Er freut sich seines Lebens; kann sich aber auch zur andern Zeit seines Todes freuen: jetzt findet er Lust am Schweigen, ein andermal am Reden u. s. w. Der eingeschobne Satz bezieht sich auf v. 10. und enthält den Beweis, daß es Gott dem Menschen erlaubt habe, über sein Werk nachzudenken: dazu gab er ihm ja Vernunft und macht ihm Nachsinnen zum Bedürfnisse: der Prediger bekennt aber auch zugleich die Unmöglichkeit, dasselbe zu ergründen.

v. 12.

Alles ist passend und wohlgewählt für seine Zeit: aber frohes Herz, Fähigkeit sich zu freuen, unbesorgter, unumwölkter Sinn ist das beste unter allen, was Gott schuf. Dadurch wird das ganze Leben des Menschen ein ununterbrochner Freudetag, Kap. V. 19, da alles andere nur Augenblicke ergötzt.

v. 14.

Er benimmt dem Gedanken, daß wir den Gesetzen der Natur unterworfen sind, das Beleidigende durch die Vorhaltung des wohlthätigen Zweckes, das Andenken und die Verehrung Gottes unter den Menschen

zu erhalten. Das Unabänderliche des Weltlaufes, die unaufhaltbare Nothwendigkeit, die uns bey der Hand faßt und wider Willen mit sich fortschleppet, läßt uns unsre Schwäche fühlen, und macht uns auf eine über alle menschliche Kräfte erhabene Macht aufmersam. Sehen wir, daß der Wechsel der Dinge, so zufällig er zu seyn scheint, an feste Ordnung, an bleibende, strenge Gesetze gebunden ist, worunter eine Generation der Menschen nach der andern vergeht; so sind wir gezwungen, das ewige Bestehen derselben anzuerkennen. Ihre Weisheit und Vorsicht können wir nicht mißkennen: denn sie hat alles wohl gemacht zu seiner Zeit, schuf und erhält nach den vollkommensten Zwecken. Auf diese Weise gelangen wir zur Erkenntniß eines übermächtigen, ewigen, weisen Wesens, zur Erkenntniß Gottes. Das Gefühl unsrer Abhängigkeit und Schwäche gebeut uns Verehrung und Anbethung. Weislich hat also Gott die Ereignisse der Natur an so unwandelbare Gesetze, und an diese Gesetze unser Geschick auf Erden gebunden. Gewiß, herrschte blinder Zufall in der Welt, könnten wir in derselben keine Regelmäßigkeit, keine bestimmten Gesetze, keine bestehende Einrichtung, folglich keine Ordnung, keine Harmonie, keine Zwecke entdecken, wir würden nie einen vernünftigen Urheber und Regierer der Welt muthmaßen. Wäre er wirklich,

lich, hätte aber auf unser Wohl und Weh keinen Einfluß: wären wir Herrn der Weltbegebenheiten, hätten keine Hoffnungen und Wünsche, die wir nicht selbst erfüllen, keine Bedürfnisse, die wir nicht befriedigen könnten, stünde es so ganz bey uns glücklich zu seyn; so fiel auf einmahl alles Intresse der Religion hinweg, oder würde nur schwach und selten gefühlt werden. -- --

v. 15.

Wir dürfen uns darüber nicht aufhalten: es war von jeher so, und wird immer so bleiben. In der Allgemeinheit eines Uebels liegt ein neuer Grund der Beruhigung.

v. 16.

Der Prediger stößt auf ein neues Uebel: Unschuld unterliegt der Bosheit, Tugend dem Laster: aber Hoffnung des künftigen Gerichtes heilt seinen darüber gefaßten Schmerzen. Hat er oben das: Jedes hat seine Zeit, so schlimm befunden, weil es den Menschen den Verlust ihrer liebsten Güter droht; so zeigt er jetzt das Tröstliche desselben von einer andern Seite: denn es gewährt die Hoffnung, Gott werde einst Gleichheit herstellen, und jedem nach Verdienst wiederfahren lassen. Wollte ich der Denkart des Predigers gemäß, Gottes Absicht, warum er dieß zuläßt, auf-

aufsuchen; so würde ich vermuthen, Gott hätte durch diese Fügung den Unterschied zwischen Tugend und Laster um so anschaulicher zeichnen, und Achtung für jene, und Abscheu gegen dieses um so lebhafter erhalten wollen. Der Anblick einer schreyenden Ungerechtigkeit empört alles unser Gefühl für Recht und Gleichheit: war es schwach und dunkel; so erhält es durch den auffallenden Contrast neue Kraft und neues Leben. Das Mitleid macht uns verfolgte Tugend liebenswürdiger, die aufgeregte Rache das tyrannisirende Laster abscheulicher. Wie beleidigend, wie entgegengesetzt allen unsern Erwartungen ist es nicht, Tugend und Unterdrückung, Laster und Wohlseyn und Macht verbunden zu sehen? Wie natürlich uns und wie nothwendig, Gutes im Gefolge der Tugend, Böses im Gefolge des Lasters zu denken? Ohnmächtig das Unrecht zu rächen, der Tugend zuzuwerfen, was ihr gebührt, übertragen wir Rache und Belohnung dem Schöpfer und Regierer der Welt: wir lernen Gott als das Haupt seiner moralischen Welt, als Vollstrecker des Gesetzes, das er ihnen durch ihre Vernunft geoffenbaret hat, als Richter kennen, der der Tugend die Glückseligkeit zutheilt, derer sie sich würdig machte, das Laster die Strafe fühlen läßt, die es verwirket hat. — —

v. 18.

Die außerordentliche Aehnlichkeit zwischen Thier und Mensch war dem Beobachter von jeher ein Anstoß: der Prediger lehrt, Gott habe sie aus der besten Absicht veranstaltet, um den Menschen vom Stolze zurückzuhalten, und ihn fühlen zu lassen, daß er Mensch sey. Man muß bey dieser Stelle an die Geschichte des Falles zurück denken, die der Prediger im Auge hatte. Die ersten Menschen wurden aus Hochmuth, den Bewohnern des Himmels gleich zu seyn, zur Uebertretung des göttlichen Geboths verleitet. Sie strebten Anfangs in der Unschuld ihres Herzens und mit unverdorbnem Sinne der heimlichen Weisheit nach, um unsterblich, wie diese Seligen zu werden: denn Weisheit und Unsterblichkeit sind es, die dieselbe vor den Bewohnern der Erde auszeichnen. Ihre Weisheit theilte ihnen Gott mit, und Unsterblichkeit verhieß er ihnen zur Belohnung ihrer geprüften Treue und des erprobten Gehorsams. Die Schlange, das listigste Thier, neidig über das Glück, das den Menschen werden sollte, Sal. Weish. K. II. 24. hintergieng ihre Einfalt; sie griff sie an ihrer empfindlichsten Seite, dem edlen Stolze an, der sie beseelte, sich über die Thiere des Feldes, mit denen sie in einer Linie standen, zu erheben: sie verkehrte denselben durch Einflüsterung einer seltsüchtigen Anmaßung, dessen

en ohne Streben und Verdienst würdig zu seyn, was ihnen doch Gott unter dieser Bedingung vorenthalten hatte. Leicht war es ihr, sie zu bereden, die Frucht des verbottnen Baumes zu brechen: Esset davon, sprach sie, eure Augen werden geöffnet, und ihr werdet weise werden, wie die Elohim: Neid ist's, der Gott bewog, euch den Genuß dieser Frucht zu verbieten. Dieß war der unglückliche Irrthum, der sie und ihre Nachkommen gerade um das auf ewig brachte, was sie suchten: denn nicht der Genuß dieser Frucht war diejenige Weisheit, die zur Unsterblichkeit führt: die Enthaltung davon, die Beobachtung des göttlichen Geboths war es; darum warnte sie Gott: Esset nicht davon. Die Weisheit, die den verklärten Söhnen Gottes eigen ist, die Weisheit, die die Mutter des Lebens ist, ist kein vorwitziges Wissen, keine Eingebung der Eigenliebe, keine todte Erkenntniß; sondern sie ist praktisch, sie ist Erkenntniß des sittlich Guten und Bösen, verbunden mit einem immer guten Willen und treuem Gehorsam. Die Weisheit, welche der Sinnlichkeit gehorcht, Gebothen Gottes verdächtige Absichten unterlegt, ist Weisheit der Erde und des Fleisches, Weisheit, die den Tod bringt. Daher mußten unsre ersten Aeltern sterben, und sie und ihre Nachkommen wurden dem Geschicke der Thiere Preis gegeben. Dieß sollte den stolzen, den sich selbst weisen Sohn der Erde,

der so viel Werth in sein liebes Selbst legte, demüthigen, sollte ihn auf ewig an seinen Abstand von Gott, an den Unterschied zwischen sich und Gottes willigen Dienern, den Engeln, erinnern. -- -- Die starken Ausdrücke des Predigers heben die höhere Würde und erhabnere Bestimmung des Menschen vor den Thieren so wenig auf, daß sie dieselbe vielmehr voraussetzen: denn darum ward der erste Mensch und sein Geschlecht so weit herabgesetzt, weil er zu sehr fühlte, und durch die Vernunft, mit der ihn Gott ausrüstete, fühlen mußte, nicht für die Erde allein geschaffen zu seyn, und sich zu kühn und zu stolz empor schwingen wollte, -- Er besaß die Weisheit der Bewohner des Himmels nur zur Hälfte; und doch machte er schon Ansprüche auf die Belohnung, die nur der vollendeten gebührt: zum Besitze der andern ungleich schwerern Hälfte, **Enthalt' dich auch des erkannten Bösen**, gelangte er nicht, gerade durch das Mittel nicht, das er wählte, seine Ansprüche durchzusetzen: darum ward ihm auch der Vorzug der Unsterblichkeit, wozu im Gottes moralischen Reiche nur Tugend, Gehorsam, Weisheit im ächten Sinne des Wortes berechtiget, entzogen. Er stirbt, und wie er die Mittelstufe zwischen dem Thier- und Geisterreiche einnahm, wie sein Körper jenem und diesem sein Geist zugehört; so giebt er im Tode jedem das seinige zurück. -- -- So weit unser Auge reicht,

reicht, sind sich also Thier und Mensch gleich: erst da fängt ihre Verschiedenheit an, wo es nicht hindringen kann; der Geist des Menschen erhebt sich zu Gott, von dem er ausgieng, 1. Mos. II.; der Geist des Thieres fährt abwärts, ohne daß wir jedoch beyde genauer kennen. Wir dörfen nur bey dieser Stelle den Hauptsatz des Predigers nicht aus dem Gesichte verlieren, daß Gott dieß Geschick über den Menschen verhängt habe, um ihn in seinen eignen Augen klein zu machen, um ihn zu lehren, daß er nur dadurch ihm und seinen Heiligen einiger Maßen ähnlich werden und ihre Weisheit erreichen könne, wenn er lerne, demüthig zu seyn und Gottes Gebothe zu befolgen. Uebrigens dörfen wir die aufgeklärten Lehren des Christenthums von einer künftigen Auferstehung noch nicht erwarten: der Prediger sprach nach dem Maße von Kenntnissen, das ihm die Vorsehung zu Theil werden ließ.

Ich kann mich nicht enthalten, eine der schönsten Stellen aus dem Buche Job hieherzusetzen, die einiger Maßen zur Bestättigung des oben gesagten dienen kann. Er führt den Satz aus: Die Weisheit, mit der Gott die Welt schuf und regiert, ist unerforschlich. Dem Menschen ist es gelungen, sagt er, Gold und Silber und Edelgesteine in dem tiefsten Abgrunde der Erde aufzufinden, und gleichsam aus den Gränzen der

Nacht ans Licht hervorzuziehn; aber Gottes Weisheit kann er nicht ergründen.

„Wo aber ist die Weisheit anzutreffen?
„Wo des Verstandes Aufenthalt?
„Der Mensch, er weiß nicht ihren Werth,
„Auf Erden ist sie nicht:
„Das Meer spricht: Nicht in mir ist sie:
„Die Tiefe: Nicht in mir!
„Sie läßt sich nicht mit Gold erkaufen,
„Nicht Silber wiegt sie auf:
„Aus Ophir Gold ist unter ihrem Werthe,
„Der edle Onyx so, wie der Sapphier:
„Krystall mit Gold gesprengt kömmt ihr nicht gleich,
„Nicht Goldgefäße sind zum Tausche tüchtig:
„Nicht Ramoth kömmt, nicht Gabis in die Schätzung,
„Vor Perlen hat den Vorzug sie:
„Topas aus Mohrenland steht weit zurücke:
„Wie sie gilt nicht das feinste Gold:
„Je nun! Wo kömmt die Weisheit her:
„Verstand, wo ist er aufzusuchen?
„Verborgen hat sie sich des Menschen Auge,
„Verborgen sich den Vögeln in der Luft,
„Des Tods und der Verwesung Antwort ist:
„Ihr Ruf kam nur zu uns. -- -- --
„Den Weg zu ihr hat Gott allein gefunden:
„Nur er weiß ihren Ort:
„Er überschaut der Erde Gränzen:
„Sein Blick erforscht, was sie enthält:
„Der Amosphäre wog er ihre Schwere zu,

„Und

„Und gab dem Wasser sein bestimmtes Maas,
„Und gab dem Regen sein Gesetz,
„Und wies dem Blitze seine Bahn:
„Hier hat er sie gesehen, sie berechnet,
„Hier sie gebildet, sie erforscht.
„Dem Menschen rief er zu: Sieh, Gottesfurcht ist Weisheit dir:
„Und Böses fliehn ist dir Verstand!„

v. 21.

Es ist allerdings zwischen den Geist, der den Menschen, und zwischen den Geist, der das Thier beseelt, ein Unterschied; aber uns ist er völlig unbekannt: wir kennen weder diesen, noch jenen. In Hinsicht auf die physische Existenz ist die Wirkung des einen der Wirkung des andern gleich: er belebt die Organen des thierischen und menschlichen Körpers: verläßt er sie; so fallen beyde in Staub zurücke; Er aber, der Geist, ist fernerhin kein Gegenstand unsrer Anschauung und Erkenntniß: er bleibt nicht einmal auf der Erde, sondern erhebt sich in die Höhe, Kap. XII, 7. so wie der Geist des Thieres die Erde verläßt, und sich in die Tiefe versenkt. Der Prediger verfolgt die Aehnlichkeit so weit, als es seyn kann, um zu zeigen, daß sich der Mensch für eine Thier-Art halten müsse. — Die leztere Behauptung, daß sich die Thier-Seele abwärts begebe, gründet sich auf dem Gegensatze mit dem Em-

vorsteigen der Seele des Menschen: ein neuer Beweis, daß dem Prediger nichts weniger im Sinne hatte, als die höhere Abkunft des Menschen zu mißkennen, und ihn zum blosen Thiere herabzuwürdigen.

v. 22.

Dieser Vers hängt nicht sowohl mit dem, was unmittelbar vorhergeht, als mit allem bishergesagten zusammen, und bezieht sich vorzüglich auf die mannigfaltigen Scenen menschlichen Kummers und Elends, die sich dem Prediger vorwarfen, als er vom neuen ausgieng, Weisheit zu suchen: er wiederhohlt seine v. 12, 13. gemachte Behauptung und fand sie durch seine neue Erfahrungen bestättigt. Das harte Geboth der Natur-Ordnung, dem der Mensch gehorchen muß, der Sieg der Ungerechtigkeit auf Erden, das gleiche Geschick des Menschen mit den Thieren, welche traurige Erscheinungen! Wahrlich, der Mensch hat nichts Gutes unter der Sonne, als das Bischen Freude an seinen Arbeiten: dieß ist sein Eigenthum, das Einzige, was ihm zugehört; ach, laß es nicht ungenossen zu Grunde gehen: betrüb' dich nicht über ein Loos, das unabänderlich ist: freu dich deines Lebens, freu dich deiner Werke, so lang und so oft dirs gegönnt ist. Wer weiß, welche Unglücksfälle die Zukunft enthält, welches Uebel die Zeit über dich

ver-

verhängt? Weißt du, ob es dir in der Folge noch gelten werde, froh zu seyn? -- -- Von der Zukunft nach dem Tode ist die Rede nicht, sieh z. B. VI, 12. VII, 14; sondern dieser Satz soll blos eine Warnung enthalten, nie zu säumen, ein Vergnügen zu genießen, noch den Genuß desselben zu verschieben.

Kap. IV.

Der Prediger hat bisher das Nichtige menschlicher Wünsche und Bemühungen überhaupt, und die allgemeinsten Quellen des Grams und der Bekümmerniß aufgedecket: er geht nun zu einzelnen Thorheiten und Auftritten über, die Ekel und Verdruß am Leben zu erregen im Stande sind. Hier Unterdrückung des Schwächern: dort überspannte Anstrengung zur Arbeit, vom Neide erzeugt. -- Hier ein Hagestolzer, der rastlos arbeitet: dort ein sinkender Minister! -- -- Wie traurig ist doch das Loos des Menschen, der dieß alles mit ansehen muß, und nie sicher ist, von gleichem Unglücke getroffen zu werden?

v. 1.

Den nämlichen Gegenstand hat der Prediger oben Kap. 3, 16. behandelt, und kömmt auf ihn nochmal Kap. 8, 9. zurück. Hier ent-

entwirft er nur das Gemälde des durch Mißbrauch der Uebermacht verursachten menschlichen Elends, und setzt die Unterschrift darunter: Glücklich der Todte, der es ausgestanden; noch glücklicher der Ungeborne, ders nicht erfahren hat.

v. 6.

Es ist ein lächerlicher Gedanke, mehr besitzen zu wollen, als ein andrer. Diese Eitelkeit rächet sich an den Menschen durch die größere Plage, die sie ihm vor dem andern auferlegt: denn wozu nützt der eingebildete Vorzug? Das, was er nur bedarf, um reicher zu seyn, als jener, ist ihm entbehrlich: und ist es nicht besser unter mäßiger Arbeit sein Auskommen zu haben, als noch einmahl so viel mit Mühe zu erringen, um es jenem zuvorzuthun?

v. 9.

Dieß gilt dem eigensinnigen Hagestolzen, der am Ende selbst nicht weiß, was er eigentlich will. Er entbehrt alle die Vortheile, welche eine gesellschaftliche Verbindung gewährt; durch sie werden viele Uebel abgehalten, die Güter des Lebens vervielfältigt, die persönliche Sicherheit erhöht.

v. 13—16.

Diese Bemerkungen zog der Prediger aus der Geschichte Josephs: man denke nur an das Fatale: Man kannte ihn nicht mehr, um alles deutlich zu finden. Sein Fall dient so ganz zum Beweise, daß die erste Ministerstelle kein immer beglückendes Gut sey. Der arme, weise Jüngling ist dem alten, einfältigen Könige, der sich nicht mehr berathen läßt, entgegengesetzt: er übernimmt unter dem lautesten Beyfalle des Volks die Reichsverwaltung; aber schon das folgende Geschlecht ist gleichgültig gegen ihn.

v. 17.

Von diesem Verse an bis zum sechsten des folgenden Kapitels lehrt der Prediger, worin die wahre Gottesverehrung bestehe, nämlich nicht in langen Gebethern und Gelübden, sondern in Beobachtung seiner Gebothe: jene gehören zu den Eitelkeiten menschlicher Dinge, worauf sich zwar Thoren vieles zu Gute thun, die aber so wenig frommen, daß sie dem Sünder zur neuen Sünde werden.

Die Sünder beleidigen Gott durch ihre Opfer, Sprüchw. 15, 8. denn sie glauben, Gott damit bestechen zu können: sie bedienen sich derselben als Mittel, ihr Gewissen einiger Maßen zu beruhigen, um desto frey-

er und ungestrafter fortsündigen zu können. Der Lasterhafte ergreift dieß Vorurtheil mit Freuden, um sich der lästigen Pflicht der Selbstbesserung zu entschlagen. Auf diese Weise dienen oft Anstalten, welche die Beförderung der Tugend zum Zwecke hatten, durch Mißbrauch und Irrthum zur Beförderung der Sittenlosigkeit. Sehr schön sagt der Siracide, Kap. XXXIV. und XXXV. Der Höchste hat kein Gefallen an den Opfern der Gottlosen: auch durch viele Brandopfer läßt er sich nicht versöhnen. Wer von unrechtmäßigen Gütern Gott ein Opfer bringt, lästert ihn. -- Wenn sich einer von der Todten-Berührung reinigt, und ihn wieder berührt, was nützt dem das Waschen? Eben so ein Mensch, der seiner Sünden wegen fastet, und sie doch wieder begeht. Wer wird sein Gebeth erhören? Was helfen ihm seine Büßungen? Der bringt viel Opfer, wer Gottes Gesetz hält: der bringt Freudenopfer, der auf Gottes Vorschrift achtet. Such ihn nicht mit Geschenken zu bestechen: denn er nimmt nicht. Denke nicht auf ungerechtes Opfer: denn unparteyisch richtet er.

Kap. V. v. 1.

In dieser Stelle ist nicht sowohl vom langen oder kurzen, sondern vorzüglich vom bedachtsamen und unbedachtsamen Gebethe

die

die Rede. Die Hochachtung, die wir Gott schuldig sind, das tiefe Gefühl seiner Größe und unsers Nichts müsse uns zurück halten, vor ihm im Zustande heftiger Gemüthsbewegungen zu bethen: denn diese reissen uns zu Wünschen und Entschließungen, zu Reden und Handlungen hin, ohne die Prüfung und Billigung oder Mißbilligung der Vernunft abgewartet zu haben. Das Gemüth des Menschen, das entweder von einer Begierde getrieben oder von Furcht geängstigt, und in beyden Fällen von seiner aufgebrachten Einbildungskraft bestürmt wird, wird taumelnd: verliert seine Besonnenheit: denkt und wünscht, besorgt und spricht, und bittet, was einfältig, lächerlich und thörricht ist. In diesem Zustande, der an Wahnsinn gränzt, sich seinem Fürsten nahen, würde Mangel an schuldiger Achtung und Schwäche des Verstandes verrathen. So urtheilt der Prediger vom Gebethe, das überspannte Aengstigkeit, oder eine angeregte Begierde auf die Lippen des unbesonnenen Bethers gelegt hat: schwätzt er sogleich in der Form eines Gebethes seine thörrichten Besorgnisse und eiteln Wünsche hinaus, ohne zu bedenken, um was, und wie, und zu wem er bethet; so ist dieß allemahl ein Beweis, daß es ihm an der gebührenden Hochachtung gegen Gott mangle, eine Sünde, die um so schwerer ist, weil diese tiefe Verehrung nicht nur unter die ersten Pflichten eines vernünftigen

igen Geschöpfes gehört; sondern ihm auch zur treuen Erfüllung aller übrigen unentbehrlich ist.

Aus dieser Unbesonnenheit beym Gebethe fließen noch zween andere Fehler, nämlich diese: zu oft und zu lange bethen. Der Einfältige, der sich nicht selbst durch Vernunft leitet, sondern ganz von den Eindrücken, die auf ihn gemacht werden, abhängt, fürchtet und wünschet ohne Unterlaß, und glaubt zu seiner vollkommnen Erklärung nie genug gesagt zu haben: daher der immer neue Stoff zum Gebethe: daher die vielen Worte und Erklärungen. Die Stunden des Gebethes müssen selten, ernsthaft und feyerlich seyn. Alle Augenblicke bethen, würde den großen und erhabnen Gedanken an Gott, der jedesmahl Leib und Seele mit Ehrfurcht erfüllen sollte, zum gemeinen und alltäglichen herabwürdigen, und es uns in der Folge unmöglich machen, mit Andacht, und Rührung und aus der Fülle des Herzens zu bethen. -- Im Originale heißt es: Deiner Worte seyen wenig, das ist, du sollst mit Anstand und Würde bethen; denn wenig reden, sich kurz ausdrücken, zeugt immer von Besonnenheit und vernünftigem Ueberlegen.

v. 2.

Er deutet auf die Quelle der unbesonnenen und langen Gebether hin, auf ein zu

ängst-

ängstiges, und schon bey dem geringsten Vorfalle aus der Fassung gebrachtes Gemüth, das gleichsam wachend träumet. Um seine Einbildungen alle zu erzählen, um alles zu sagen, was es fühlt; so verfällt es in die lästigste Geschwätzigkeit. Eine solche Gemüthsverfassung ist auch die Geburtsstätte übereilter Gelübde, wovon im folgg. die Rede ist.

v. 6.

Der Mensch, der von seiner Einbildung beherrschet wird, besorget viel, glaubet viel vorauszusehen, und weiß sich nie zu helfen: er wird von Traumbildern geschreckt, welche die Gefahr immer größer mahlen, als sie wirklich ist. ---

v. 7. 8.

Der Prediger erhebt die Vortheile, die der niedre und arme Landmann vor den reichen, wohllüstigen, oft geizigen Gutsbesitzern voraus hat, und sucht ihn damit gegen den Druck, den er von den höhern Ständen dulden muß, zu trösten. Wirklich ist auch dieß ein Gegenstand, der dem Menschen, besonders dem gemeinen Manne und unparteyischen Beobachter viel Kummer und Betrübniß verursacht, und die Summe des Uebels in der Welt vermehrt. --- Unter den Großen,

von denen die Rede ist, werden die reichen und angesehenen Bürger verstanden, denen in der jüdischen Verfassung zugleich die richterliche Gewalt nach verschiednen Stufen anvertraut war. Die obrigkeitlichen Personen, die zunächst aufsehen, haben auch ihre Herrn wieder, denen sie verantwortlich sind, und alle sind zuletzt dem Könige unterworfen. Entsetz' dich also nicht, wenn du den gemeinen Mann von seinem kleinen Despoten unterdrückt siehst: denn es wird ihm gewiß zur Zeit Recht zuerkannt werden. Sind selbst die höhere Gerichtsstellen verdorben; so ist noch der König da, dem es am wenigstens gleichgültig seyn kann, wie Recht und Gerechtigkeit in seinem Lande, besonders gegen den Bewohner des platten Landes gehandhabt werde: denn ihr Stand ist der nützlichste in allem Anbetrachte, und sein eignes Intresse fordert ihn auf, denselben in Schutz zu nehmen. Wenn es heißt: das Wohl des Landes hängt vom Feldbaue ab; so müssen wir uns erinnern, daß der jüdische Staat ganz allein auf Feldbau gegründet war.

v. 9.

Wo Reichthum ist, da ist gewöhniglich auch Geiz zu Hause: entweder half er ihn schon erwerben, oder muß ihn wenigstens erhalten. Es ist nichts natürlicher, als daß endlich der Begüterte den wahren Zweck seines

es Strebens nach Vermögen aus dem Gesichte verliert, und sich dafür die Lust wählt, die er mit jedem neuen Gewinne, mit jedem neuen Zuwachse seines Vermögens empfindet; daher Habsucht und Geiz, eine unglückliche Leidenschaft, welcher der Reiche Preis gegeben ist, und die der Arme, der immer nur mit der Noth zu kämpfen hat, nicht kennet. -- -- In großen Häusern geht viel auf; denn es müssen eine Menge Verwalter, Bediente, Knechte, Beyläufer, Schmarotzer unterhalten werden. Der Landmann hat dieß Einkommen nicht; hat aber auch den Aufwand nicht zu machen: übrigens ist er gesund, und jene schleppen einen siegen Körper herum. Im folgenden schildert er die Eitelkeit des Reichthums und die Thorheit des Geizes. ---

v. 12. 13.

Man wird öfters unglücklich, wenn man seine besten Wünsche auf ein so ungetreues Gut, wie Geld ist, bauet. Man denke sich die Bestürzung eines Mannes, der blos heyrathete, um seinem Vermögen einen Erben zu geben; der einen Sohn zeugt, und indessen seinen Reichthum verloren hat!

v. 14. 16.

Diese Verse enthalten eben so viele neue Gründe, daß Reichthum an sich nicht glücklich

lich mache. Aus dem letzten v. ergiebt sich, was der Prediger durch seine Redensart: Iß, trink, freu dich an deinen Werken, ausdrücken wollte; sie ist hier gerade dem Kummer, den Sorgen, der Bestürzung des Geizhalses entgegengesetzt.

v. 17. 19.

Nicht Herrschaft, nicht hohe Geburt, nicht Vermögen sind des Menschen Glück; sondern ein frohes Herz, das sich an den Gütern der Erde ergötzen kann: und dieß schönste Geschenk erhält der arme Landmann eben sowohl von Gott, wie der vornehmste Stadtbewohner, Kap. VI. 7--9. Diese Zufriedenheit und Fröhlichkeit des Gemüths gewährt dem Bauersmanne bey hartem Brode und Wasser eine Labung, welche die ausgesuchtesten Leckerbissen dem Wohllüstlinge nicht verschaffen können: sie läßt sich nicht erzwingen: kein Stand hat einen Anspruch auf sie, und Niemand stehen mehr Mittel zu Gebothe, sie zu besitzen, als jedem andern. Sind eines Mannes äußere Umstände noch so dürftig; an ihr hat er einen Schatz, den kein Geld aufwiegt: hat er alle Reichthümer zusammen gehäuft, und sie ist nicht darunter; so ist er bey vollen Händen arm, wie ein Bettler, und nie seines Lebens froh. Den Sinn des Predigers erklärt eine Stelle aus Jesus Sirach am vollkommensten, Kap.

XIV.

XIV. 3. Nichts nützt dem Kargen der Reichthum: was sollen Schätze dem Geizhalse? Wer auf Kosten seiner natürlichen Bedürfnisse sammelt, sammelt für andre: von seinem Gute schwelgen Fremde. Wer sich wehe thut, wem wird der wohl thun? Nie machen ihn seine Schätze froh. Verderbter als derjenige ist Niemand, der sich selbsten quält: gerade dieß ist die Strafe seiner Nichtswürdigkeit. Thut er wohl, so hat er sich vergessen: am Ende blicket doch seine Niederträchtigkeit hervor. Verachtungswürdig, wer sich mit seinem Auge martert, der sein Angesicht hinweg wendet und die Menschen verachtet. Dem habsüchtigen Auge genüget nie an seinem Antheile: seine böse Begier trocknet seine Seele aus. Das neidische Auge blickt aufs Brod hin, und läßt's am Tische fehlen. Mein Sohn, thu' dir gütlich, wenn du hast, und bring dem Herrn nach Würde Gaben. Denk, daß der Tod nicht zögert: du weißt nicht, was die Unterwelt beschloß: thu' wohl deinen Freunden, ehe du stirbst: gieb ihnen nach Vermögen. --- Beraub dich eines guten Tages nicht: den dir zukommenden Theil angenehmer Lust laß nicht vorübergehen. Willst du einem andern dein Verdienst hinterlassen? Soll man einst loosen über deinen Erwerb? Gieb und nimm, hintergeh, so zu sagen, deine Habbegierde: im Schattenreiche ist kein Genuß für dich. Der Mensch veraltert, wie ein Gewand:

von

von je bestehet das Gesetz, er soll des Todes sterben. Wie ein grüner Ast eines dickbelaubten Baumes da Blätter treibet, dort andre abwirft; so das Menschengeschlecht: hier stirbt es ab; dort lebt es auf. ---

Kap. VI. v. 1--7.

Der Geizige ist im Grunde der bedaurungswürdigste Mensch, sagt der Prediger: was hilft es ihm, noch so lange zu leben, wenn er sich seines Daseyns nicht freuet? Er hat sich nur zwey tausend Jahre länger abgekrümmert: denn sein Leben war ja doch nur Plage für ihn. Der Zustand der unreifen Geburth war in der Zwischenzeit zum wenigsten schmerzenlos. -- Eine ehrenvolle Beerdigung und den damit verbundnen Nachruhm rechnet der Morgenländer unter die Glückseligkeiten des Lebens, und wirklich enthält auch dieser Gedanke etwas sehr schmeichelhaftes für uns, so lange wir leben; aber dieses Glückes hat sich ein Mensch, der es nie wagte, sich Gutes zu thun, und der es andern noch weniger that, nie zu erfreuen. Es läßt sich nicht erwarten, daß derjenige, welcher im Leben geizig war, im Tode Aufwand machen werde; auf der andern Seite rächet sich gewiß jedermann durch entzognes Mitleid an ihm; weil er einst so wenig Menschlichkeit verrieth, und seine geizigen Erben vor allen.

v.

v. 7--9.

Der Mensch soll arbeiten, um sein Leben zu erhalten und seinem Hunger zu wehren: dieß ist der einzige vernünftige Zweck seines Strebens nach irdischen Gütern. Thorheit ists, seiner Habsucht Genüge thun wollen, die doch unersättlich ist: unglücklich ist der Mann, der sich vornimmt, ihren Hunger zu befriedigen. Wer das erste thut, wird vom Prediger mit dem Namen eines Weisen, und wer sich das andre zum Ziel wählte, mit dem Namen eines Thoren belegt. Derjenige, der sich seine Armuth gefallen läßt, hat also vor dem Habsüchtigen unendlich viel voraus. --- Jener sucht nur die nöthigen Bedürfnisse seines Lebens zu befriedigen: dieser hat sich überdieß die Befriedigung seiner Leidenschaft zu einem obgleich entbehrlichen, doch schwer zu befriedigenden Bedürfnisse gemacht: jener erreicht seinen Zweck ohne gewaltsame Anstrengung; denn die Natur hat zu ihren Unterhalt sehr wenig vonnöthen: dieser hat nie das Vergnügen zu Ende zu kommen: jener lebt bey seiner Armuth sorglos und zum wenigsten erträglich: dieser wird von ewigen Sorgen und Wünschen gefoltert. Der zufriedene Arme hat also vor dem unersättlichen Geizhalse so viel voraus, als es besser ist, gleichwohl wenig zu besitzen, als noch so viel zu wünschen. -- -- Ein andrer Weise des Alterthums macht dieselbe Bemerkung: Suchst

du, sagt er, nur den Bedürfnissen deiner Natur Genüge zu thun; so wirst du nie arm seyn: willst du aber deine Einbildung zufrieden stellen; so wirst du nie genug haben: jene fordert wenig, diese hat kein Ziel.

v. 10.

Hier handelt der Prediger einen neuen Gegenstand ab, der mit dem vorhergehenden in keinem Zusammenhange steht. Eine sehr ergiebige Quelle menschlichen Mißvergnügens ist Unzufriedenheit mit dem Laufe der Welt und den Fügungen der Vorsehung. Der Prediger ertheilt hierüber diesen Unterricht: Der Mensch muß sich ruhig dem Willen Gottes unterwerfen, dieß ist die klügste Partey, die er ergreifen kann: es ist ja doch alles Klagen unnütze, und wir ändern damit nicht im geringsten, was der Himmel beschlossen hat. Das ausharrende Dulden macht auch der Bescheidenheit eines Geschöpfes am meisten Ehre. . . „Der Mensch weiß nicht, was ihm gut ist: er hat vom Zukünftigen keinen Begriff!„ -- -- Je nun, wer macht es anders, Kap. VII. 13? Vermag das schwache Seufzen des Erdenbewohners etwas gegen den schweren und unaufhaltbaren Gang der Natur? -- Wer sich mit diesem Grundsatze vertraut gemacht hat, hat seine Zufriedenheit gegen die schmerzhaften Eindrücke gesichert, welche traurige Ereig-

nisse

nisse und Welt-Erscheinungen auf ihn machen könnten. In dem Gedanken der Nothwendig- und Unabänderlichkeit unsres Geschicks, und der Allgemeinheit des Elendes, das wir leiden, findet der Weise seine Beruhigung: wenigstens treffen ihn Unglücke nicht unvorbereitet, und seine Leiden werden ihm durch das Gefühl verletzter Gleichheit nicht erschwert. Wer Bürger eines Staates ist, von dem er übrigens Vortheile hat, läßt sich einige unzertrennbare Lasten gerne gefallen, wenn sie ihm nur zum voraus bekannt waren und gleich vertheilt sind.

Kap. VII.

Von diesem Kapitel an bis zu Ende des Buches erklärt sich der Prediger über die beyden Sätze, die er absichtlich voran gestellt hat, „wer weiß, was dem Menschen frommt in seinem Leben? Wer weiß die Zukunft?„ Sie enthalten eine gewöhnliche Klage der Menschen, und decken eine neue Quelle des menschlichen Kummers und Mißmuthes auf. Der Prediger untersucht, was das Wahre an der Sache ist, und bemüht sich, seinen Zögling darüber zurecht zu weisen und zu beruhigen. -- -- Unwissenheit dessen, was gut ist, Unwissenheit des Zukünftigen, welche Uebel für die Menschheit! Wie viele Verirrungen und Thorheiten, Sorgen und Bekümmernisse strömen nicht aus dieser un-

glücklichen Quelle? Wie schlimm ist es nicht, daß der Mensch die Kenntniß dessen, was ihm gut ist, nicht schon mit zur Welt bringt, daß er sich erst durch viele Mißgriffe und erlittene Unglücksfälle ein Bischen praktischen Verstands verschaffen muß? Härter ist sein Loos, als jenes der Thiere, die zwar keine Vernunft haben, aber sicherer durch ihre Instinke geleitet werden. Wie kränkend ist es nicht, eine Vorstellung von der Zukunft zu haben, und nicht zu wissen, was sie bringen wird! Wozu dient sie uns, als uns nur ewig mit der Furcht zu quälen? Glücklicher ist auch hierin das Thier, das nicht einmahl einen Begriff von ihr hat. . . Halt' ein, mein Sohn, spricht der Prediger, schweig' und demüthige dich vor Gott; wozu der Gram über das unabänderliche Geschick, das Gott über die Menschen verhängt hat? Dienet es zu mehr, als dein Elend zu vermehren? Dieß ist der allgemeinste Rath des Predigers, wie sich der Mensch unter diesen Umständen zu benehmen habe; aber er untersucht auch beyde Klagen genauer und zeigt, daß sie größtentheils ungegründet sind. So wie eine Gespenster-Erscheinung sich meistens in Sinnen- und Phantasie-Betrug auflöset, wenn man nachher hinzu tritt, und sie mit ruhigem Gemüthe beschauet; so fand's der Prediger auch hier. Er hat sich in seiner ersten Untersuchung, Kap. II. über das klügste Betragen, um glücklich zu seyn, blos auf

Ver-

Verhältniß des Menschen zu irdischen Gütern eingeschränkt, und die Wahrheit erfunden, daß ihm daran nichts zugehöre, als die Freude, die sie ihm schaffen. Jetzt giebt er seinem Forschungsgeiste eine andere Richtung: er betrachtet die wichtigsten Erscheinungen und Vorfälle in der moralischen Welt: ist aufmerksam auf die gewöhnlichen Geschäfte, Gefahren, Verhältnisse, Thorheiten und Leiden des menschlichen Lebens: geht die meisten Gegenstände durch, die Einfluß auf sein Wohl und Wehe haben, und sagt seinem Zöglinge, was hier gut sey, und wie er sich dort benehmen müsse, was ihn hier wirklich glücklicher mache, und dort wenigstens die Ruhe seines Lebens erhalte. Hier fängt gleichsam der zweyte Theil der Untersuchung an: er enthält meistens einzelne Klugheits-Regeln, wie sich der Mann in den verschiednen Lagen, Umständen und Auftritten seines Lebens zu verhalten habe, um sich des Lebens Ungemach zu vermindern: er wiegt der Dinge Werth gegeneinander ab, vergleicht ihre Ursachen und Wirkungen, Anfang und Ende miteinander: erforscht die Absichten der Vorsehung, sucht das Gute auf, das selbst durch das schlimmste hervorgebracht wird, und legt endlich die Resultate seiner Beobachtung über das, was in dieser neuen Rücksicht dem Menschen das Beste sey, seinem Schüler vor. Das freye Geständniß, das der Prediger einige Mahl ableget, hier

nicht klugen Rath, dort nicht hinreichende Auskunft geben zu können, wie Kap. VII. 27, 28. VIII. 16, 17. erhebt den Werth seines übrigen Unterrichtes ungemein, und zwingt uns unser Vertrauen nur um so mächtiger ab. Er kann uns, wie es doch zu wünschen wäre, keinen Aufschluß geben, warum Gott den Guten Böses und den Bösen Gutes widerfahren lasse, und über Gute und Böse das gleiche Geschick des Todes verhänge: er kennt nur das Slimme, das diese Fügung Gottes zur Folge hat, und nennt sie daher böse; aber er gesteht zugleich, daß es ihm unmöglich gewesen sey, Gottes Werk zu ergründen, und warnt er uns dadurch nicht, daß wir uns nicht mit vergeblichen Nachsinnen, wie er, martern, noch über diese Schickung kränken sollen? — Er kann keine Maxime entdecken, wie der Mann den Nachstellungen einer Hure entgehen könne: denn sie scheint ihm in ihren Anschlägen unerforschlich; aber er erlaubt es bey einem andern Weisen Belehrung zu suchen, und räth einsweilen das allgemeinste Bewahrungsmittel, die Gottesfurcht, VII. 26. VIII. 1. an. Er hat genug gethan, daß er dahin, wo alles dunkel zu seyn schien, doch so viel Licht brachte, daß nur einige Stellen noch nicht aufgehellt sind: genug gethan, daß er das Böse, das die ganze Erde einzunehmen schien, nur auf zwo Erscheinungen einschränkte: wir werden uns um so sorgfältiger hüten, unsern Fuß nicht

in

in den Schlingen zu verwickeln, die er nicht aufzulösen vermochte; wir werden die Gegend verabscheuen, wo sie nach seinem Fingerzeige verborgen liegen. Seine Unwissenheit, wie Hilfe zu schaffen sey, gestehen ist es nicht Weisheit hier? Und die gefährlichsten Klippen des menschlichen Wohls zeigen, ist es nicht so viel, als davon retten? So weiset also der Prediger die erste Klage ab, und verscheucht dem darüber gefaßten Kummer, die Furcht und das Mißtrauen aus den menschlichen Gemüthern: er zeigt, daß der Mensch in hundert Fällen wissen könne, was ihm gut sey, ehe er auf einen einzigen stoße, der räthsalhaft für ihn bleibe, und daß auch hier in den Schranken seiner Einsicht kein Grund eines unvermeidlichen Unglücks liege, wenn er nur klug und vorsichtig seyn wolle. -- --

Auf eine ähnliche Weise zeigt der Prediger, wie ungegründet die zwote Klage sey. Der Mensch weiß nicht, was zukünftig ist. Ganz leer ist diese Klage nicht, sagt der Prediger, so wenig, als es zu leugnen ist, daß diese Unwissenheit ihre guten Gründe habe, und dem Menschen in andrer Rücksicht vortheilhaft sey, VII, 14: dessen ungeachtet fährt er fort, könne sich doch der Mensch nicht mit Grunde beschweren, zu wenig von der Zukunft zu wissen: er weiß gerade so viel, als er zu seines Lebens Glücke vonnöthen hat. Wir wissen gewiß, daß wir sterben

werden, VIII, 8. IX, 5. wissen gewiß, daß uns die Stunde des Todes, wo wirs am wenigsten denken, überfallen könne, IX, 11, 22. Brauchen wir mehr, als dieß zu wissen, um den klugen Rath, Freu dich deines Lebens, so lange es dir Gott fristet, zu ergreifen, IX, 7--9? Brauchen wir mehr, als dieß zu wissen, um unsre Entwürfe und Geschäfte bey Zeiten und mit Angelegenheit auszuführen? Mehr zu wissen, um nicht zu säumen, Gebrauch von unsern Talenten zu machen, IX, 10?

v. 1.

Es ist besser, durch schöne Thaten Ruhm, als durch Salbe Wohlgerüche um sich zu verbreiten. Ruhm setzt im Menschen mehr gute Eigenschaften, mehr innern Werth voraus, als jene zu versprechen scheinen. Der Rechtschaffene baut sich in den Gemüthern seiner Zeitgenossen ein bleibendes Denkmal; wohlgerüche zerstreuen sich in den Lüften: sie sind in einem engen Umkreise eingeschlossen, da sich indessen der gute Name in ferne Gegenden ergeußt. Salbe ist dem Orientalen das kostbarste und theuerste. So hat der Name des ehrlichen Mannes weit mehr Werth, als die köstlichste Salbe, und das Vergnügen, das mit dem Bewußtseyn seiner Tugend und der Achtung seines Zeitalters verbunden ist, ist weit süßer, als der Reiz, den jene gewähren kann.

Der

Der Sterbetag. Es läßt sich von dieser Behauptung ein zweyfacher Grund angeben. Der Mensch wird nur zum Leiden geboren: im Tode schlummert er in den Ort ewiger Stille und Finsterniß hinüber, und ruhet aus. Wie dem müden Wanderer und entkräfteten Taglöhner der Schlaf Erquickung ist, so ist es der Tod dem lebenden, der sich lange genug gepeiniget hat. -- Wollte man diesen Satz näher mit dem vorhergehenden verbinden; so könnte auch dieß der Sinn seyn. Im Tode wird der Werth des Menschen bestimmt: seine Verdienste werden da anerkannt: die Verehrung, die jedermann im stillen gegen ihn hegte, wird öffentlich ausgedrückt. Der Sterbetag ist in dieser Hinsicht gleichsam der Geburtstag für die Nachwelt, in welcher er nun fortlebt: der erste Tag seiner physischen Existenz kömmt dagegen in keinen Vergleich. Wirklich findet man den Tag, den Ort und die Umstände des Todes fast jeden großen Mannes sorgfältig aufgezeichnet; da sich seine Geburt im Dunkeln verliert. Die erste Erklärung ist jedoch der herrschenden Denkart des Predigers mehr angemessen.

v. 2.

Der Weise lernt am Grabe die Nichtigkeit aller Dinge, um die er sich so sehr intressirt, die Nichtigkeit seines eignen Wes-

ens, und macht sich auf ein ähnliches Schicksal gefaßt: sein Stolz wird gedemüthigt, und sein Gemüth zur Theilnahme an menschlichen Leiden gestimmt: er öffnet dem Wohlwollen sein Herz und söhnt sich mit seinem Feinde aus. Tritt der Gedanke des Todes in seine Seele; so schweigen seine Neigungen: seine Begierden ziehen sich zurücke: seine eitlen Wünsche und thörrichten Hoffnungen, die ihn an die Erde gefeßelt hielten, fliehen davon: alles Irdische fällt von ihm ab, und er sieht sich in seiner Blöse und Armuth. Das Andenken an die Rechenschaft, die er einst ablegen soll, erschüttert seine ganze Seele: sein Gewissen erwacht. Das Gesetz, das Gott in seine Vernunft legte, steht vor ihm: er sieht es an und richtet sich, um dem Gerichte Gottes zuvorzukommen: er richtet sich unparteyisch, wie einer der vor Gott steht, dem er nichts verhelen kann, dessen Auge alle Decken durchdringt, dessen Blick alle Vorwände und Entschuldigungen bis in den Abgrund des Herzens verfolgt. — Selbst das Gericht, das die Menschen über den Verstorbenen halten, erschreckt ihn: er hört, wie sie ein gerades, weder durch Nachsicht, noch Furcht, noch Ansehen, noch Schmeicheley verkehrtes Urtheil fällen: wie sie seine Geistes- und Gemüths-Eigenschaften würdigen, seine geheimen Schwachheiten sich erzählen, seine gute und schlimme Handlungen zusammen stellen: er hört's und merkt es

sich.

sich. — Er lernt am Grabe, daß Weisheit und Tugend allein die wahren Freundinnen sind, die den Menschen über den Verlust des Lebens trösten, wo nichts mehr trösten kann, und ihn sicher durch die Straßen des Todes begleiten: dort lernt er, daß sie die einzigen Treuen sind, die seine Hoffnung nicht täuschen, und sein Vertrauen auf Gott, den einzigen Schatz, den er mit aus der Welt nimmt, sorgfältig bewahren. Dem Thoren ist damit gedient, nie zum Besinnen zu kommen. Das Haus, in welcher ein Verstorbener bedauert wird, ist dem Weisen eine Schule zur Erlernung und Angewöhnung des männlichen Ernstes, der Eingezogenheit, Enthaltsamkeit, Nüchternheit und Selbstbeherrschung: der Thor ergiebt sich im Freudenhause dem Leichtsinne, der Ausgelassenheit, der Schwelgerey.

v. 3.

Der sinnliche Mensch stürzet sich von einer Art des Vergnügens in die andre, und ist dennoch nie gänzlich beruhigt, nie mit sich selbst zufrieden: es ist ein gewisses Etwas in ihm, das sich nicht übertäuben, nicht zum Schweigen bringen läßt. Besser ist es, sich zuweilen ein sinnliches Vergnügen zu versagen, seine moralische Kräfte zu üben, über seine Lüste und Neigungen zu herrschen und der Tugend zu leben. Die Wonne, die

mit tugendhafter Selbstbeherrschung verbunden ist, ist unendlich viel süßer, als aller Geschmack sinnlicher Lust. Natürlich, wenn jede Kraftäußerung eine angenehme Empfindung zurücke läßt; so muß die edelste Art menschlicher Thätigkeit auch die Quelle des reinsten Vergnügens für uns werden; denn wo fühlen wir den Adel unsers Wesens mehr, als bey moralischer Selbstthätigkeit? In welcher Art zu handeln werden wir unsers über die Sinnenwelt erhabnen Ichs, unsrer Freyheit, unsrer Vernunft, unsrer Würde, unseres Lebens lebhafter bewußt? Ist gleich das Aussehen des Tugendhaften trüb und unfreundlich; heiter ist nichts desto weniger sein Geist, sein Gemüth ist sich immer gleich, und sein Inneres mit der seligsten Gemüthsruhe erfüllt, einer Ruhe, die nichts stört, die nicht von äußern Einflüssen abhängt, die auf den Charakter unsrer geistigen Natur selbst gegründet ist: ihm wohnt die beruhigendste Ueberzeugung von Gottes Daseyn und seinem Beyfalle, die zuversichtlichste Hoffnung in Betreff der Zukunft bey. Genießet er gleichwohl der sinnlichen Freuden weniger, genießet er sie seltner; so dauert vielleicht sein Genuß um so länger, gewiß aber ist er um so völler, reizender und erquickender, und ist dieß nicht eine hinlängliche Entschädigung? Der Wohllüstige lebt in dem beschwerlichsten Widerspruche mit sich selbst: er kann nur mit

Scham

Scham und Selbstverachtung auf sich zu-
rück blicken: fühlt die traurigste Langeweile,
sobald der Rausch seiner Sinne verflogen ist,
und der künstliche Reiz, dessen er zur Erweck-
ung seiner Lüste bedarf, läßt endlich die schmerz-
hafteste Schwäche zurücke.

v. 5. 6.

Die Rede des Weisen enthält Zurecht-
weisung und Tadel, welcher den Stolz des
ausschweifenden Thoren beleidigt, und sein-
en wohllüstigen freyen Sinn aufbringt. Er
hört lieber das Freudengeschrey eitler Mensch-
en, bey dem er nichts Verdrüßiges zu be-
fürchten hat. Dieß leere, sinnlose Geschwätz
vergleicht der Prediger mit dem Knattern
der Dornen unter einem Topfe, die bey all-
em Geräusche wenig Wärme geben, und bald
in Asche aufgelöset sind. So betrübt dieser
Anblick dem Beobachter ist; so erregt doch
auch nicht selten das Geschick des Weisen
seinen Verdruß und Unwillen. Der Weise
zieht sich öfters durch seine Freymüthigkeit
die Verfolgung dieser Frechen zu, wird
schüchtern und weiß sich alsdann in dieser
Verlegenheit selbst nicht zu berathen.

v. 7.

Der Prediger giebt hier und in folgend.
Beruhigungsgründe gegen die Härte des
mensch-

menschlichen Schicksales an die Hand. — Besser ist zuweilen der Ausgang einer Sache, als es Anfangs schien. Laß dich also nicht von der Ungeduld sogleich übernehmen; sondern sieh erst ruhig zu: urtheile das, was Gott fügt, nicht gleich beym ersten Anblicke mit hoher Miene ab; sondern halt' dein Urtheil bescheiden zurücke, bis Gott sein Werk ausgeführt hat. Wir schätzen gemeiniglich die Begebenheiten der Welt nur nach unsrer Empfindung, nicht nach den Gründen der Vernunft, nach dem ersten Eindrucke, den sie auf uns machen, nicht nach dem Einflusse auf das Wohl des Ganzen. Dieß nennet der Prediger Sitte der Thoren, die den Weisen nicht gut kleide. Ungeduld und Klage erschweren nur das Uebel: Geduld und Erwartung einer bessern Zukunft helfen seine Bürde tragen.

v. 9.

Es wäre thörricht, wenn du gegen die ewige Ordnung, die Gott festgesetzt hat, zürnen, und dich ihr in deinem Unsinne entgegensetzen wolltest. Unzufriedenheit mit Gottes Fügung wird in den Psalmen oft gerügt, und dafür demüthiges Leiden, Ergebung in den Willen Gottes und Erkenntniß seiner Nichtigkeit empfohlen. Man kannte in der alten Welt die große schöne Ordnung der Natur noch nicht — sah den

nothwendigen Zusammenhang verschiedener kleiner Uebel mit dem ungleich größerm Guten noch nicht ein: dachte sich noch Gott als den unmittelbaren Urheber guter und böser Vorfälle. Was Wunder, daß der unkultivirte Jude, der leiden mußte, seinen Grollen gegen das Wesen herausließ, das dieß Ungemach über ihn verhängt zu haben schien? Der Wilde schlägt seine Gottheiten, wenn er sie im Verdachte hat, ihm geschadet zu haben. Nachdem zu unsrer Zeit die bessere Lehren des Christenthums verbreitet sind, und das Studium der Philosophie abwärts, von den höhern Ständen auch Einfluß auf den gemeinen Mann erhalten hat; so sind die Ausbrüche einer solchen Leidenschaft seltner geworden. Nichts desto weniger da sie alle Freude tödtet, wenn sie einmahl das Gemüth eingenommen hat; so steht diese Warnung nicht am unrechten Orte.

v. 10.

Es ist nicht weise, theils weil eine solche Frage auf eine falsche, zum wenigsten unbewiesene Voraussetzung beruht: theils weil sie ganz unnütz ist und Tiefsinn verursacht, oder wenn dieser das Gemüth besetzt hat, demselben neue Nahrung ertheilt.

v. 11. 12.

Weisheit trägt vor allen übrigen Erdengütern am meisten zum frohen Lebensgenuß

bey.

bey. Ein dummer Mensch kann sich zwar mit seinem Gelde manche gute Tage machen, aber immerwährend ist, wie des Weisen, seine Freude nicht. Seine Vergnügungen sind nur wie einzelne Lichtpunkte auf dem Pfade seines Lebens zerstreut: aber Weisheit geußt ihr sanftes und erquickendes Licht auf demselben durchaus.

v. 13. 14.

Das Werk Gottes ist das Werk der Weltregierung, die Fügung aller Ereignisse auf Erden, besonders die Mischung des Guten und Bösen. --- Warum gönnt Gott dem Menschen das Gute nicht rein und ungetrübt? warum verbittert er ihm den Genuß desselben durch so viele Unannehmlichkeiten? -- -- Freund! sagt der Prediger, führ diese Klage nicht: durch die Unruhe deines Gemüthes machst du dir die Last des Lebens drückender noch, als sie wirklich ist. Nachdem du es doch nicht ändern kannst; so geneuß das Gute, welches doch auch nicht selten ist: sieh den schlimmen Tagen entgegen und entschädige dich zum voraus: nur entsetz' dich nicht über sie. Wären sie auch nur da, um das Gute zu erheben und seinen Geschmack reizender zu machen; wären sie nur da, als ein Beweggrund mehr, das Gute ungesäumt zu genießen; wie nützlich würden sie dadurch schon für uns seyn? Aber noch

un=

ungleich größern Vortheil bewirken sie fürs Ganze. Glaubst du, der Mensch, in welchem so viele böse Lust liegt, könnte immerwährende gute Tage ertragen? So wenig, als er Kraft genug hätte, unter ewigen Schmerzen auszudauern. Gott hat gute und schlimme Tage weislich so gemischt; sey zufrieden. Sicherheit im Glücke würde uns stolz, tollkühn, ausschweifend machen: anhaltendes Unglück, das ja bey Gott stand über uns zu verhängen, würde allen Muth, alle Lust, alles Streben in uns ersticken, würde uns zur Verzweiflung treiben. Die Mischung von beyden ist die wohlthätigste für Geschöpfe, wie wir sind. Da wir im Glücke Schlimmes zu befürchten, aber auch im Unglücke Gutes zu erwarten haben; so läßt uns jener Gedanke nicht wonnetrunken werden, hält uns in den Schranken der Bescheidenheit zurücke, und macht uns vorsichtig im Genuße der Freuden: dieser aber labet uns unter unsern Leiden mit frohen Aussichten, und rufet die Hoffnung herbey, um unsre Thränen zu tröcknen, und die Bürde, unter der wir seufzen, tragen zu helfen. Auf diese Weise vernichten sich Glück und Unglück zum Wohl des Menschen ihre schlimmen Folgen wechselweise und die Vorsehung erhält ihren Zögling auf der goldnen Mittelstraße: sie hat ihm Furcht und Hoffnung zu Gefährden auf der Bahn des Lebens mitgegeben, um ihn von Ausschweifungen auf

beyden Seiten zurückzuhalten: sie hat auf die Seite des Glückes die Furcht, und auf die Seite des Unglückes die Hoffnung gestellt, um Glück wie Unglück unschädlich zu machen: daher hat sie das zukünftige mit einem undurchdringlichen Schleyer verhüllen müssen. — Unter diesem Wechsel glücklicher und unglücklicher Vorfälle entwickelt die Vorsehung die Kräfte und Fähigkeiten der Menschen gleichmäßig, übet ihre Tugend und erhält sie im beständigen Bewußtseyn ihrer Abhängigkeit und ihrer Schwäche. Vergl. Sirach 11, 27. 33, 15. —

v. 15--18.

Uebertriebene Frömmigkeit ist dem Menschen eben so nachtheilig, als ein lasterhaftes Betragen: der Prediger empfiehlt die Mittelstrasse. Ueberspannte Frömmigkeit kann auf verschiedene Weise Ursache des Todes seyn. Derjenige, welcher zu fromm ist, kann gewisse Tugenden zum Nachtheile seiner Gesundheit üben: er kann sein Leben unter der Beobachtung eines Gebothes aufopfern, welches im Streite mit der höhern Pflicht der Selbsterhaltung aufhörte verbindend zu seyn: er kann sich durch freywillig übernommene Fasten, Nachtwachen und Selbstpeinigungen andrer Art, durch Entsagung aller, auch der unschuldigsten Lustbarkeit, durch angewöhnten Tiefsinn und mart-

ernde Skrupulosität seine Tage abkürzen. Ein Frommer dieser Art, der voll vom Gedanken, die Welt besiegt zu haben, sich selbst nicht kennet, wird gemeiniglich von seiner Eigenliebe beschlichen, und ist auf seine ausgezeichnete Tugend und Gottes Beyfall stolz: er ist zu unklug, um sich gegen künftige Unglücke zu verwahren, oder zu gewissenhaft, um die besten Mittel zur baldigen Entfernung eines wirklichen Unglücks anzuwenden: er hält es für Sünde, der Fügung Gottes entgehen zu wollen; aber er glaubt unter dem Scheine des Vertrauens seinen unmittelbaren Beystand erwarten zu dürfen: bey seiner unweisen Frömmigkeit ist er sich selbsten weise: er wähnt für sich eingenommen, die Tugend sey die einzige und sicherste Schutzwehre gegen das Uebel, und geht in seinem heiligen Eigensinne verloren. --- Der Mann, der im Vergleiche mit ihm eine freye Lebensart führt, und in Andachtsübungen eben seine Stärke nicht setzt, ist der Erfahrung nach glücklicher, als dieser hochmüthige Gerechte. Klug, verschlagen, Welt- und Menschenkenner, entschlossen führt er manchen Streich glücklich aus, entgeht hundert Trübsalen, die jener entweder aus Trägheit nicht abhält, oder durch mißleitete Andächteley sich zuzieht: er weiß sich bey jedem Unfalle sogleich Hilfe zu verschaffen, schlägt sich mit seiner Verschlagenheit durch, befindet sich wohl und wird ein alter Mann. -- -- Langes Leben

und frühzeitiger Tod sind nach dem gemeinen Menschensinne die natürliche Belohnung und Strafe der Tugend und des Lasters. Frömmigkeit, die nicht durch weise Grundsätze geleitet wird, artet aus, wird sündhaft, und ist die Quelle vieles Mißgeschickes für den Menschen. List ohne Relig'on und Sittlichkeit wird Thorheit, verleitet zu den verwegensten Frevelthaten und stürzt auf gleiche Weise ins Verderben. Der Mensch hat zween Zwecke, er darf glücklich und soll tugendhaft seyn: jedes einseitige Streben ist ein gleicher Verstoß gegen seine Bestimmung auf Erden, die nicht ungerochen bleibt. Sey also, mein Sohn, spricht der Prediger, nicht überfromm, aber auch nicht zu frech und boshaft: dein Weg sey derjenige, welcher in der Mitte liegt. Mit Frömmigkeit verbinde Klugheit, aber auch mit Klugheit, Muth und Entschlossenheit verbinde Gottesfurcht. Glaub' nicht, Tugend allein schütze gegen die Wiederwärtigkeiten des Lebens: trau aber auch deinem Kopfe und deinen Kräften nicht zu viel zu. Nimm von jeder dieser Eigenschaften etwas; sey fromm und klug zugleich, fromm ohne die Forderung an Gott zu hoch zu spannen: klug, ohne dich zu vermessen. So beträgt sich der wahre Tugendhafte, um Gott weder durch unbescheidnes Vertrauen, das an Versuchung gränzt, noch durch Verwegenheit, die sich gegen ihn aufzulehnen scheint, zu beleidigen. Die Lehre des Predigers

igers läßt sich an der Sorge für seine Gesundheit am besten erläutern. Beyde, derjenige sowohl, welcher in diesem Stücke zu ängstig ist, als der Unbesonnene, der über seine Gesundheit hinein stürmet, ziehn sich einen frühzeitigen Tod zu: es giebt Leute, die mit Vorsicht und Maaße alles mitmachen und am längsten leben.

v. 19. 20.

Eine neue Klugheitsregel, die zur Erhaltung der Gemüthsruhe höchst wichtig ist. Wenn man das verflochtene Intresse der Menschen kennet, und dem Kampfe ihrer sich durchkreuzenden Leidenschaften eine Zeitlang zugesehen hat; so dringt sich jedem die Bemerkung auf, daß es eben so wenig möglich sey, andre nicht zu beleidigen, als nicht von ihnen beleidigt zu werden. Kein Mensch kann es allein durchaus Recht machen; kann darum auch nicht allen Unwillen von sich ablehnen. Bleibt gleichwohl in dieser Lage der Weise nicht ganz unangefochten; so kann er doch durch Vorsicht, kluges Benehmen und feine Wendungen mehreren Beleidigungen ausweichen, als zehen Richter von ihm abhalten können: denn viele Arten von Kränkungen liegen nicht einmahl im Gebiete ihrer Macht, entgehen ihren Blicken und Nachforschungen, oder sind zu geringfügig, als daß sie sich damit befangen können. Der

Weise kömmt ihnen zuvor oder geht darüber hinweg.

Die Stelle kann aber auch so gegeben werden: Weisheit verleiht dem, der sich ihr widmet, mehr Kraft und Stärke, als zehen Richter in einer Stadt besitzen; und ich möchte sogar diese Uebersetzung der vorhin gegebenen vorziehen (ich that es hernach wirklich, doch wollte ich in den Anmerkungen keine Aenderung machen, um dem Leser eine Wahl zu lassen). Der Sinn wäre folgender: Der Hang der Menschen zum Bösen ist so stark (v. 20.), daß zehnfache Aufsicht in der Stadt nicht hindern kann, daß nicht die Gesetze übertreten, oder doch auf andre Weise überlistet werden. Das, was also die Macht des Staats nicht unterdrücken, was Furcht vor Strafe nicht aufhalten kann, den Ausbruch menschlicher Leidenschaft, das bewirkt die Weisheit, wenigstens im ungleich größern Grade als Fürstengewalt. Das Gebiet der Weisheit erstreckt sich weit über das Gebiet bürgerlicher Gesetze: ihre Stimme ist eindringender: das Ansehen, womit sie gebeut, ist unumschränkter und weit über alle Ausnahme erhaben: die Nothwendigkeit, die sie in ihre Vorschriften legt, ist edler und eines vernünftigen Wesens würdiger: die Pflicht des Gehorsams, die sie auflegt, ist leichter und angenehmer. Seinen eignen Einsichten und Ueberzeugungen folgt der Mensch immer lieber, als fremden Ge-

bothen,

bothen, die er nur als lästige Schranken sein-
er Freyheit, auf die er so eifersüchtig ist, an-
zusehen gewohnt ist. Weisheit verhindert
also auch Sünde im Verborgnen, wohin des
Richters Auge nicht dringen kann, und hält
von Handlungen ab, die das bürgerliche Ge-
setz, so verderblich sie auch sind, nicht in
Beschlag nehmen kann. So also vermag
Weisheit mehr, als Fürstengewalt. --- ---
Noch von einer andern Seite läßt sich be-
haupten, Weisheit rüste ihren Zögling mit
größrer Kraft aus, als einer zehenfachen
Früstenmacht. Sie macht ihn großmüthig
Beleidigungen zu vergeben, leitet ihn auf
einen Entschluß, den alle öffentliche Gewalt
nicht von ihm erzwingen könnte: und war-
um sollte er nicht vergeben, da die Vergeh-
ungen der Menschen öfters nur Folgen einer
Uebereilung und Schwäche, nicht Folgen
vorsätzlicher Bosheit sind? ---

v. 21. 22.

Eine neue Klugheitsregel, die aus der
vorhergehenden fleußt: Der Weise soll nach
Pflicht und Ueberzeugung handeln, und sich
wenig um das Gerede der Menschen bekümm-
ern. Wer einmahl seiner Neugierde in dies-
em Stücke nachgegeben hat, der wird bald
verleitet, mit mißtrauischem Ohre in seinem
eignen Hause herumzugehn und seinem Sklav-
en nachzulauschen. Gönne es deinem Feinde

sich durch Schmähen und Schimpfen Genugthuung zu nehmen: sein aufgebrachtes Gemüth entlädt sich dabey auf eine weit unschädlichere Weise seines Grolles, als wenn es unter verstellter Freundschaft auf deinen Untergang sinnt. Kleine Thorheiten, die du den Leuten Preis giebst, leiten öfters, wie Blitzableiter, den öffentlichen Unwillen ab, der mit größerm Nachtheile einst ausbrechen dürfte. Denk' übrigens, daß auch du dir schon manches gegen andre erlaubt hast. –

v. 23–28.

Der Prediger entdeckt ein neues Uebel, gegen das alle seine bisherigen Erfahrungen, alle Regeln der Klugheit, die er entdeckt hat, keinen Schutz leisten, das verführerische Weib. Hier scheitert seine Weisheit, und er verzweifelt nach langer Untersuchung an der Entdeckung solcher Maaßregeln, wodurch sich der Mann, der sich einmahl mit ihr eingelassen hat, von ihr loswinden könnte. Gottesfurcht allein macht ihn würdig einem Unglücke von Gott entrissen zu werden, in welchem er den Sünder umkommen läßt. Um die Größe der Gefahr recht lebhaft darzustellen, schildert er die unerforschlichen Anschläge einer Buhlerinn, ihre auf die entfernteste Weise angelegten Entwürfe, ihre verstellte Liebe, grausame Untreue, verborgne Arglist. Eines Mannes Gemüth läßt

sich

sich noch ergründen, sagt er, er ist eines unter der Maske der Unschuld so lange fortgesetzten Betrugs, einer unter so vielen Schmeicheleyen verdeckter Falschheit nicht fähig, wie ein Weib: er kann sich nicht so lange verstellen, seine Tücke nicht so lange zurückhalten: man ist im Umgange und Geschäften mit ihm lange nicht so gefährdet, als im Umgange mit einem wohllüstigen Weibe. Dem Weibe macht es das Bewußtseyn seiner Schwäche von Jugend auf zum Bedürfnisse, schärfer zu beobachten, seine Absichten schlauer anzulegen, mehr zu verbergen. Je mehr es durch Bitten und Flehen, durch Ausspähung der schwachen Seite des Mannes, durch unmerkbar eingeleitete Umstände, durch gefälliges Eindringen zu erhalten suchen muß; desto mehr wird ihm Verstellung zur Natur. Gesellt sich diesem Geiste der Intrigue noch Liebe bey; so ist ihre Arglist unergründlich und in immer neuen Entwürfen unerschöpflich. Dieß gilt vorzüglich vom orientalischen Weibe, das weniger gebildet und in einem größern Drucke leben muß, als das europäische. Wir würden an der Stelle des Predigers sagen: Weiberlist ist über Männerlist: es läßt sich nicht ohne Gefahr mit einer Buhlerinn tändeln.

v. 29.

Der Prediger entfernt das Gehäßige, daß auf den Schöpfer zurückfallen könnte. In

seiner Verlegenheit, hinlängliche Auskunft zu ertheilen, fordert er einen andern Weisen auf, der glücklicher, als er, gewesen sey, Mittel gegen die Verführungen des Weibes zu finden.

Kap. VIII. v. 1.

Wer ist aber der Weise, bey dem man anfragen soll? Woran kennet man ihm? Diese Frage erwartete der Prediger von seinem Zöglinge, und macht ihn also mit einem ausgezeichneten Merkmale desselben bekannt. --- Die Ruhe, die Heiterkeit des Weisen, seine Unschuld und Bescheidenheit, sein harmloses Gemüth drückt sich in seinem ungetrübten Auge, der offnen Stirne, dem sanften Tone seiner Stimme, der ruhigen Lage der Muskeln seines Gesichtes aus. Der Freche, der auf seine Stärke trotzet, der Verwegne, der sich seinen Leidenschaften überläßt, ist von außen kennbar. Die Seele zeigt sich nämlich in den Falten und Buchten des Schleyers, der sie umhüllt. Jesus Sirach macht Kap. XIX, 29, 30. die nämliche Bemerkung: Aus den Mienen erkennt man den Mann, den Verständigen aus den Zügen seines Gesichtes. Die Kleidung, die Zähne beym Lachen, der Gang verrathen, was an ihm ist.

v. 2.

v. 2.

Man erinnre sich, daß Salomo spricht; daher: **Was mich betrifft.** Da der König im jüdischen Staate Gottes Repräsentand war; so war Ungehorsam und Untreue gegen ihn zugleich Sünde gegen Gott, dem die Nation durch einen Eid Gehorsam geschworen hatte.

v. 3. 4.

Entferne dich nicht unbesonnen aus dem Dienste des Königs, wenn du glaubst, gekränkt zu seyn, oder angestoßen zu haben: du eregest nur um so größern Verdacht gegen dich, und wirst um so strafwürdiger. — Sind gleich seine Befehle hart und unbillig; so ist es doch das klugste, sie zu erfüllen, um sich nicht einem größern Unglücke auszusetzen. Es ist von einem an harte Machtsprüche gewöhnten orientalischen Despoten die Rede.

v. 5.

Unter einer ungerechten Regierung empfiehlt schon Klugheit den strengsten Gehorsam. Sey sie noch so verkehrt; so hat doch der Rechtschaffene, der sich strenge an die Gesetze hält, nichts zu befürchten. Der Kluge erleichtert sich den Zwang, den er sich anthun muß, durch die Betrachtung, daß es

nicht

nicht ewig daure und der ungerechte Fürst auch einst zur Strafe gezogen werde.

v. 6.

Unterdrückung des Volkes, Mißbrauch der Gewalt ist ein Gegenstand, der sehr tief-en Eindruck auf den Prediger gemacht hatte; er drängt sich ihm daher sehr oft zu Gesicht. Man sehe Kap. III, 16, 17. IV, 1. 2. V, 7, 8. X, 16--20. und vergleiche diese Stell-en mit denjenigen, welche wir eben behand-eln. Er bestättigt seine obige Behaptung: Alles hat seine Zeit und Alles kömmt vor Gericht, und rechtfertigt also das Betragen des Weisen unter dieser Hoffnung ruhig zu leiden, und die Schläge einer despotischen Behandlung gelassen auszuhalten. Dessen ungeachtet läßt er auch das Schlimme für die Menschen überhaupt, das in dieser Füg-ung liegt, nicht unbemerkt: Es ist schmerz-haft, nicht zu wissen, wann und wie man sterben werde; oder, der Gedanke, nicht Herr seines Geschickes zu seyn, ihm nicht einmahl ausweichen zu können, hat viel bitt-res. Man merkt es nie deutlicher, als hier, daß der Prediger seine Gedanken nicht in systematischer Ordnung vortrage: er folgt so ganz dem Gesetze der Ideenassociation, und läßt sich zu Vorstellungen hinreissen, die nur in einer sehr entfernten Verbindung mit der Betrachtung stehen, die er gerade angestellt

hatte: Zeit und Gericht erinnern ihn an die Zukunft, die Zukunft an die Ungewißheit dessen, was sie enthält, und endlich an das, was allein gewiß in ihr ist, den Tod.

v. 9. 10.

Eine Lektion für Despoten. Nicht immer sind die Unterthanen die Unglückliche: das Unglück fällt oft auf sie selbst zurücke. Der Prediger hielt oben jenen ihren Pflichten vor: nun sagt er diesen, welches ihr Loos seyn werde. --- In den Worten: Ein Mensch wird des Despot eines andern, liegt Nachdruck: er erinnert sie an das, was sie sind: deutet auf ihre Abkunft und ihr Ende hin, und sucht sie durch den Gedanken an das allgemeine Elend, und die gemeinschaftliche Schwäche sanftmüthiger zu machen. Mitleid ist der erste Grund einer gefälligern Behandlung seiner Nebenmenschen: gemeinsames Elend vereinigt uns: stellt uns mit allen übrigen in eine gleiche Linie: läßt uns unsre Größe und Vorzüge vergessen, und macht uns schonend und zum Wohlthun geneigt. -- Auch die Große und Angesehne und Mächtige sterben, wie alle übrige Menschenkinder, die sie ihre Macht und ihr Ansehen so empfindlich fühlen ließen. Rettet sie ihre Gewalt vom Tode? Nein; aber der Mißbrauch derselben straft sie selbsten: sie sind vergessen, ewig vergessen: man schauert vor ihrem Andenken zurücke. -- --

Aber

Aber wie kömmt es, daß die Menschen bey dem gewissen Tode und dem unausbleiblichen Gerichte so boshaft werden können? Wie kömmt es, daß sie es wagen, Gewaltthätigkeiten auszuüben, ohne von Furcht der Strafe zurückgehalten zu werden? Diese neue Untersuchung führt den Prediger auf Entdeckungen, die beunruhigender sind, als alles, was er bisher angetroffen hatte. Er bemerkt, daß Gott die Strafe nicht sogleich auf das Verbrechen folgen lasse, daß er Gutes und Böses ohne Hinsicht auf Tugend und Laster vertheile, daß er seine Vorliebe für die Fromme auf keine Weise an Tag lege: dieß alles, sagt der Prediger, muß den Glauben an Gottes Vorsicht schwächen und jenen Wahrheiten ihren wohlthätigen Einfluß auf die Sittlichkeit der Menschen benehmen. Wenn doch Gott gerecht ist und alles richtet, warum richtet ers nicht gleich nach vollbrachter That? Warum läßt er den Bösewicht seinen Unfug so lange treiben? Die Strafe sogleich vollzogen, welche Wirkung würde sie machen? Warum überhäuft er ihn mit Glücksgütern, und läßt es dem stillen Frommen so übel gehen? Warum zeichnet Gott überhaupt die Gerechte auf Erden so wenig aus, daß er sie gleich den Ungerechten behandelt? Das entgegengesetze Betragen, welchen lebendigen Glauben an Gottes Gerechtigkeit würde es in den Gemüthern der Menschen verbreiten? Der Prediger kann diese

Schwier-

Schwierigkeit und den Widerspruch in Gottesplane nicht lösen: aber ist es Wunder, schließt er weiter, daß die Verzögerung der verdienten Strafe, die scheinbare Gleichgültigkeit Gottes gegen Tugend und Laster den Bösewicht verführe, seine Ausgelassenheit auf das äußerste zu treiben?

v. 11--13.

Die Zurückhaltung der Strafe verleitet den Boshaften das Daseyn Gottes und einer rächenden Vorsicht zu leugnen, und die Begriffe von Tugend und Laster, Belohnung und Strafe über den Haufen zu stoßen. Dieser unglückliche Irrthum, der die Quelle so vieles Bösen in der Welt ist, erregt des tugendhaften Beobachters Unwillen und Mißmuth. Um zum wenigsten sich und seine Zuhörer dagegen zu verwahren; so trägt er seine bessere Ueberzeugung in den stärksten Ausdrücken vor: So wahr Gott gerecht und so wahr der Unterschied des sittlich Guten und Bösen ist; so unerschüttlich ist mein Glaube, daß Gott dem Frommen endlich Gutes wiederfahren, dem Bösen das ihm beschiedne Ziel seines Lebens nicht erreichen lasse. Die Tage jedes Menschen sind bestimmt, Ps. 139: wird nun gleichwohl der Bösewicht verhältnißmäßig sehr alt; so wird er doch die volle Zahl seiner Tage nicht erleben: er würde bey tugendhafter Aufführ-

ung

ung ungleich älter geworden seyn. Auf diese Weise läßt sich der Widerspruch, der in des Predigers Worten liegt, am leichtesten heben. Diese Vorstellung der Strafe des Sünders gründet sich auf die Erfahrung, daß einige Laster frühzeitigen Tod nach sich ziehen, vorzüglich aber auf die Ueberzeugung, daß der Sünder im Tode sterbe, der Fromme aber bey Gott fortlebe: jenen tödtet er nach der Sprache der heiligen Schrift; diesen macht er lebendig und nimmt ihn zu sich, Ps. 15 und 49. Die Begriffe von Belohnung und Strafe, und folglich auch die Vorstellung eines strengen Sittengesetzes würden eine eitle Täuschung seyn, wenn nicht Gott als Richter der Menschen das Sittengesetz vollstreckte, und wenn keine Zukunft wäre, worin mit der Beobachtung oder Nichtbeobachtung desselben die gerechten Folgen verbunden wurden: denn einmahl hat Strafe und Belohnung hienieden keinen Platz. Nun aber ist der Unterschied zwischen Guten und Bösen kein eingebildeter: unsre Vernunft dringt uns mit der äußersten Strenge ihr Gesetz auf: die Begriffe von Strafe und Belohnung, die im Begriffe eines Gesetzes und der Verbindlichkeit, es zu beobachten, liegen, sind eben so wahr, eben so nothwendig als das Gesetz selbst; wir müssen also schließen: So wahr wir sittliche Wesen sind, so gewiß das Vernunftgesetz wirklich ist; so gewiß und nothwendig sind auch seine Folgen,

en, das ist, Gott muß Richter der Menschen seyn, und die Zukunft muß über unser Loos entscheiden: oder die Vernunft würde uns mit leeren Einbildungen täuschen, das ist, sie wäre Unvernunft und Thorheit. So war von jeher die Hoffnung des Gerechten auf seine Tugend gegründet: (man entwickle sich nur die Empfindungen des Tugendhaften in den beyden oben angezeigten Psalmen) so hob aber auch im Gegentheile der Lasterhafte das Wesen der Tugend und Unsterblichkeit und Gott zugleich auf.

v. 14. 15.

Die vorhergehende Betrachtung führt den Prediger auf eine andre, die mit ihr verwandt ist. Gott hält nicht nur öfters seine Strafe lang zurücke; sondern man sieht auch zu seinem größten Verdruße, daß Guten Böses und Bösen Gutes wiederfährt. Ein äußerst beleidigender Anblick ist es, Glück und Unglück so unbillig vertheilt zu sehen. Wie viele glauben nicht, Grund zu haben, an Gottes Gerechtigkeit zu zweifeln, und welche nachtheilige Folgen muß daher diese Unordnung nicht in Hinsicht der Aufführung der Menschen nach sich ziehen? Wenn schon die Verzögerung der Strafe die Menschen verwegen macht, was kann sie nun vollens, wenn sie sogar das Laster im Glücke sehen, in ihrem Frevel aufhalten? Dort hat die Bösen zum

wenigsten noch der Zweifel beunruhiget, die Strafe dürfe nachkommen; aber wird ihnen im letzten Falle nicht sogar auch dieser benommen? Was kann anders die Folge seyn, als daß das Laster überhand nehme, und nicht genug befestigte Tugend wankend werde?

Welche traurige Fügungen für das Herz des Frommen, der Tugend redlich liebt, der sie allgemein verbreitet wünschte, der seinen Mitmenschen aufrichtig wohl will und sie im Laster untergehen sehen muß! Denn wie viele Verirrungen und Thorheiten werden dadurch nicht veranlaßt, Kap. IX, 3? -- -- Freund! spricht der Prediger, wende deine Augen von diesem Gegenstande hinweg und denke nicht weiter nach. Freu dich deines Lebens, wo du kannst; weil dich doch von andrer Seite so viel Kummer quält, und des Lebens Ueberdruß anfällt. Grüble nicht über den Plan nach, den Gott bey der Regierung der Welt befolgt: mach' der Vorsehung keine Vorwürfe: geneuß du, was sie dich genießen läßt, und mach' dich durch Klagen und Tiefsinn nicht unglücklicher, als es das gemeine Loos eines Erdenbewohners schon mit sich bringt. Du kannst ja doch bey aller Anstrengung den Rathschluß Gottes nicht ergründen, und bedarfst es noch weniger zum frohen Genusse deines Lebens; dein Geschäft ist es ja nicht, mit Gott zu regieren: du bist nicht verantwortlich, wenn er auch etwas übersehen sollte. Laß dir seine Fügungen ge-

fallen:

fallen: unterwirf dich demüthig seinem Willen; dieses fordert Pflicht, jenes Klugheit von dir. Dieß ist der wahre Zusammenhang dieser Stelle, durchaus nicht jener: Weil sich Gott dieser Erfahrungen zufolge wenig um das Betragen der Menschen bekümmert; so laß dir wohlseyn in deinem Leben. Ein Sinn, der der Denkart des Predigers durchaus widerspricht. --- Wir haben übrigens die nämliche Aufforderung zum Genusse des Guten in einem ähnlichen Zusammenhange, Kap. III, 22. gefunden.

v 16.

So ward der Prediger unvermerkt auf das Räthsel der waltenden Vorsicht geführt: er fühlte sich aufgefordert darüber nachzudenken und es zu lösen. Aehnliche Schwierigkeiten legten ihm oben Kap. III. die nämliche Pflicht auf, und er war dort so glücklich beruhigende Endursachen zu finden; er sah ein, daß mit den scheinbaren Uebeln ein größeres Gut zusammenhänge, eigentlich daß sie höchst wohlthätig und nothwendig für die Menschen seyen; aber hier weiß er nicht zu rathen; er kann kein Gut finden, daß durch diese Einrichtung den Menschen zu Theil würde; im Gegentheile er findet sie für ihre Tugend sehr gefährlich. Er gesteht also, daß hierin Gottes Absicht durchaus unerforschlich sey... Er leugnet durch diese Behauptung

ung Gottes Gerechtigkeit und die Zukunft keines Wegs: er bestättigt vielmehr diese beyden Wahrheiten, wenn er das Verfahren Gottes unbegreiflich nennt: denn erst bey Voraussetzung seiner Gerechtigkeit erhebt sich diese unauflösbare Schwierigkeit. Ich habe oben in den Anmerkungen zu Kap. III. eine Endursache, die Gott zu dieser Einrichtung der moralischen Welt bewogen haben möchte, angegeben: eine andere dürfte folgende seyn. Wenn Strafe oder Belohnung auf jede That sogleich erfolgte; so würde uns Furcht oder Eigenliebe zur Tugend zwingen: freye Vernunftthätigkeit, die doch die Seele jeder tugendhaften Handlung ist, würde im Keime erstickt, oder doch nicht zu jenem Grade der Vollkommenheit entwickelt werden, dessen sie fähig ist: denn wie könnte sie jene mannbare Stärke, jene unbesiegbare Festigkeit erhalten, die ihr allein so hohen Werth giebt? Jetzt, wo Strafe und Belohnung in der Ferne liegen, und mit Dunkel umhüllt gleichsam ungewiß werden, wirkt die Vernunft allein und aus sich selbst, und ruft Hoffnung oder Furcht nur in so ferne zu ihrem Zwecke herbey, als sie ihrer vonnöthen hat, die ungestümmen Forderungen der Sinnlichkeit abzuweisen, oder sie durch sie selbst zu besiegen. -- Im Grunde ist es ewig wahr, was der Prediger sagt, daß Gottes Absicht unerreichbar sey.

Kap. IX. v. 1--3.

So gewiß es ist, daß die Frommen bey Gott sind; so wenig läßt es sich aus irgend einer Erscheinung abnehmen, ob sie Gott hasse oder liebe: denn auch sie sterben, gerade so wie die Gottlose: Tugend oder Laster machen keinen Unterschied. Der Prediger setzt seine obige Untersuchung fort, woher es komme, daß die Menschen so verkehrt würden. Man bemerke das Steigen in seinen Betrachtungen. Gott schiebt sein Strafgericht auf --- er läßt Guten Böses, und Bösen Gutes wiederfahren --- Er zeigt sich auch am Grabe noch gleichgültig. -- -- Der Bösewicht, ich lasse den Prediger reden, der Bösewicht, dem die Furcht vor Gott und dem Gerichte zur Last sind, ist ohnehin zum Unglauben geneigt, und wie leicht wird es ihm bey diesem Betragen der göttlichen Fürsicht, denselben zu rechtfertigen? Ach, wenn doch Gott den Frommen auf eine feyerliche Weise der Erde entrückte, damit er doch nur einen unläugbaren Beweis seiner Gerechtigkeit vor Augen hätte! Wie viel weniger würde er es wagen, sich der Sünde und Gewaltthätigkeit zu ergeben? -- Der Prediger sieht seine schon gemachte Bemerkung bestättigt, und trägt sie in einer höher gespannten Empfindung und in stärkern Ausdrücken aufs neue vor: Dieß ist das schlimmste. Die Menschen werden dadurch unvermeidlich zu

einem lasterhaften Leben verführt: sie sterben dahin und haben nur einem um so strengern Gerichte entgegen gelebt. Dieser Gedanke muß in der Rede des Predigers liegen: denn nebstdem, daß er im Kap. XI. XII. von diesem Gerichte spricht, so sehe ich nicht, was dieß für ein großes Unglück für die Menschen sey, sündhaft gelebt zu haben, und zu sterben, wenn ihnen kein Gericht bevorstünde. --

v. 4.

Der Sinn dieser, wie es scheint, sprüchwörtlichen Redensart ist: Ein noch so kummervolles und elendes Leben ist dem Zustande des mächtigsten und glücklichsten Todten bey weitem vorzuziehen. Uebrigens hängt dieser Vers und alle folgende bis zu v. 13 unmittelbar mit Kap. VIII, 6--8. und VI, 12. zusammen. Man sehe meine Anmerkung zu Anfange des Kap. VII.

v. 5.

So wenig die Menschen die Zukunft kennen; so wissen sie doch gewiß, daß sie sterblich sind: sie denken also noch und leben, und haben ihr Leben nur um so werther. Es wäre Glück für die Verstorbene, wenn sie diesen gleichwohl traurigen Gedanken nur denken könnten. -- Der Zustand der Todten ist an dieser Stelle nach derjenigen Er-

schein-

scheinung gezeichnet, in welche wir die Mensch-
en durch den Tod versetzt antreffen. Kein
Gedanke, keine Kraft ist mehr in ihnen,
keine Spur ehemahliger Neigungen, kein
Streben, wie vorhin: sie sind sich ihrer selbst
nicht mehr bewußt, wie diejenige, die in tief-
en Schlaf versunken sind. -- Noch leben sie
eine Zeitlang ein schwaches Leben in dem An-
denken, das sie zurücke ließen, fort; aber
auch dieß verlischt.

v. 6.

Er nennt hier Leidenschaften, welche für
die Ewigkeit gemacht zu seyn scheinen, und
die Menschen, wenn sie gleich noch so ent-
kräftet sind, in die äußerste Thätigkeit zu
versetzen im Stande sind.

v. 7.

Das Glück des Lebens besteht in dem Ge-
nusse dessen, was die Todten entbehren müss-
en. Geneuß, was dir Freude und Vergnüg-
en macht, und sey guter Dinge. Die Todt-
en schmecken den Reiz der Speisen nicht:
genießen die angenehme Empfindung befried-
igter Neigungen und Triebe nicht: fühlen
das seligste der Gefühle nicht, thätig zu seyn,
seine Kräfte zu üben, seine Geschicklichkeit
zu äußern. Diese Freuden gönnt dir Gott,
geneuß sie: er hat sie geschaffen und machte

dich des Genusses derselben fähig: sie sind der Lohn deiner Arbeit, der Ersatz deiner Plage: von ihnen allein kannst du sagen, daß sie dein sind, wenn du sie genossen hast; sonst kömmt dir nichts zu Gute, denn alles bleibt zurücke und ist zu jeder andrer Absicht unnütz.

v. 10.

Enthält eine Aufforderung zur Bestrebsamkeit, in so fern auch sie eine Quelle menschlicher Freude ist: im Grabe kannst du nichts mehr gewinnen, dich dort deiner Kräfte, deiner Werke nicht mehr freuen. -- Bemühe dich also bald zu Stande zu bringen, was du vorhast, ehe dich der Tod überraschet. So erfreulich es ist vor seinem Tode seine Entwürfe ausgeführt zu sehen; so schmerzhaft ist es, mitten aus seinen Plänen herausgerissen zu werden.

v. 11. 12.

Hiemit beschließt der Prediger die Aufzählung des Verdrüßigen und Kummervollen, was er auf Erden antraf. Niemand, sey er auch der geschickteste, ist gegen den Tod gesichert. Der Mensch ist mit allen, was er unternimmt, einer höhern Ordnung unterworfen, und auf Kunst und Gelehrsamkeit, auf Weisheit und andre Vorzüge wird keine Rücksicht genommen. -- -- Der

Pred-

Prediger sieht nach sinnlicher und populärer Denkart, wie ich schon oben erinnert habe, die Zeit als etwas für sich bestehendes an, das alle Vorfälle der Welt, glückliche und unglückliche herbeygeführt. Kömmt sie an; so entlädt sie sich ihrer Bürde: sie macht unglücklich, auf wen sie gerade durch Zufall stößt, ohne auf die Eigenschaften der Person zu achten. So schlägt der Bliz darnieder, was sich ihm auf seiner Bahn vorwirft. Andern Unfällen des Lebens läßt sich jedoch durch Klugheit ausweichen. Dieß zeigt der Prediger in einem merkwürdigen Beyspiele, und vorzüglich in der Anwendung auf die gewöhnlichen Geschäfte des Lebens.

v. 13.

Der Prediger sieht auf v. 11. zurücke. Unter allen Eigenschaften, welche ein Mensch besitzen kann, hat Klugheit den Vorzug, ob sie gleich öfters verachtet wird. Um ihren Werth noch mehr zu erheben; so zieht er sie sogar im Gewande des Bettlers dem Glücke der Thronen vor. --- v. 16. Reichthum und Ehre machen immer mehr Eindruck auf den großen Haufen, als Verstand und Klugheit. Der Rede des Reichen wird nur zu oft Beyfall zugeklatscht, da der vernünftigste Gedanke des gemeinen Mannes gar keiner Aufmerksamkeit würdig geachtet wird. Darüber klagt auch der Siracide, Kap. XIII, 22--24.

22--24. Fehlt der Reiche, so helfen ihm alle: spricht er Unsinn; man giebt ihm Recht. Versiehts der Arme, so schilt man ihn: spricht er noch so vernünftig; er findet kein Gehör. Der Reiche spricht, und alle schweigen, erheben seinen Vortrag bis zum Himmel: der Arme spricht, und alle sagen: Wer ist der? Stößt er an; sie schlagen ihn darnieder. -- --

v. 17.

Die Rede des Weisen hat ihre Kraft in der Ueberzeugung: durch das Schreyen des Thoren wird zwar der Sklav geschreckt, er zittert auf eine kurze Zeit; aber seine Besserung ist nicht von Dauer. v. 18. Ein einziger dummer Streich kann die traurigsten Folgen nach sich ziehen.

Kap. X. v. 3.

Der Thor beweiset seine Ungeschicklichkeit nicht nur in Geschäften, sondern sogar in seinem Gange. -- Der Weise ist hier der vernünftige, vorsichtige, an Ueberlegung gewöhnte Mann, der sich in Geschäften und öffentlichen Auftritten sehr wohl benimmt: er zeichnet sich vor dem Unbesonnenen, der nicht auf Zeit, Ort, Umstände und Folgen achtet, sehr vortheilhaft aus.

v. 4.

Wir hatten einen ähnlichen Spruch schon oben Kap. VIII, 3. Dort scheint er eine

Vor-

Vorschrift für Unterthanen zu geben, die befürchten mußten, wegen der Uebertretung eines Gesetzes zur Strafe gezogen zu werden: Hier giebt er dem Context zufolge eine Vorschrift zum Gebrauche derjenigen, welche Fürsten umgeben: sie sollen nicht niedergeschlagen seyn, wenn sie zürnen, noch weniger in ihrer Verwirrung davon laufen: denn ihre Herrn vergäßen bey guter Laune alles wieder.

v. 5.

Es geschieht öfters in despotischen Staatsverfassungen, daß Sklaven, das ist, Leute aus der niedeisten und ungebildesten Volksklasse zu den ersten Ministerstellen erhoben, und edle Männer aus den besten Familien zurückgesetzt werden. Dieß muß wirklich dem unparteyischen Zuschauer, noch mehr aber dem dabey intressirten Bürger betrüben. Wird ein Mensch aus dem Pöbel auf einmahl zu hohen Ehrenstellen erhoben; so vergißt er sich: er wird Despot, um seine neue Größe zu fühlen und fühlen zu lassen. Die niedre Denkart, die ihm von seinen rohen Erziehern eingeflößt ward, Mißtrauen, schmutziger Geiz, Niederträchtigkeit auf der einen Seite und unerträglicher Stolz auf der andern, Verstellung, Verbitterung gegen höhere Stände wird er nie ablegen: Großmuth, Uneigennützigkeit, Streben nach wahrer Ehre, Herablassung werden ihm unbekannte Tugenden

enden bleiben. Da die Bildung eines Mannes und sein künftiger Charakter in dem Lande, worin der Prediger beobachtete, und zu jenen Zeiten größten Theils von der Erziehung abhieng; so ließ sich allerdings von einem Manne, der aus einem guten Hause abstammte, mehr erwarten, als von Leuten, die gar keine oder nur die schlechteste Bildung erhalten hatten.

v. 7--11.

Der Prediger zeigt in einzelnen Beyspielen, wie wichtig es sey, die Gefahren zu überdenken, ehe man Hand an seine Geschäfte legt, und wie unentbehrlich selbst dem Geschicktesten kluge Vorsicht sey.

v. 12.

Der Weise ist hier der Mann, aus dessen Rede Vernunft, Ueberlegung, Bescheidenheit hervorleuchtet: der Thor schwätzt in den Tag hinein, ohne sich viel zu bedenken. Der Siracide sagt: Der Thoren Herz ist in ihrem Munde: der Weisen Mund in ihrem Herzen, Kap. XXI, 26.

v. 15.

In jedem Falle verfällt er aufs äußerste. Kömmt er ans Schwätzen; so hört er nicht auf: er spricht von möglichen Dingen, wenn er mit den wirklichen zu Ende ist. -- Ist er auf dem Felde und in der Arbeit begriffen;

so weiß er nicht aufzuhören und zu Hause zu gehen. Eitles Schwätzen und rastlose Arbeit zeichnen den Thoren aus.

v. 16--20.

Eine Warnung an die Unterthanen, ihre Fürsten und Große nicht zu lästern, wenn sie auch fehlen; noch sich über ihre Lustbarkeiten zu entrüsten. Es leidet zwar, nach der Bemerkung des Predigers, das ganze Land darunter: (denn v. 18. die Verwaltung eines Reiches ist hierin der Besorgung einer bürgerlichen Haushaltung gleich) aber ist es wohl klug, setzt er hinzu, sich der Gefahr auszusetzen, und ein Opfer seines unüberlegten Eifers zu werden? Eine ungemein feine Beobachtung liegt in der Erinnerung des Predigers, daß man sich selbst nicht trauen und etwas Arges nur denken soll. Was man öfters denkt, was herrschender Sinn eines Menschen wird, das entfällt ihm auch, wo ers am wenigsten zur Absicht hatte: niemand ist seiner Zunge so mächtig, daß er jedes Wort gehörig abwäge, noch seiner Phantasie so mächtig, daß sie ihn nie in Versuchung führe, einen Gedanken zu offenbaren, der ewig in ihm vergraben seyn sollte. Wer überdieß voll ist von einem Gedanken, der sucht sich gerne Luft zu machen: er sagt sich von der Pflicht zu schweigen los, wenn er glaubt, nicht verstanden zu werden,

oder

oder im Vertrauen sprechen zu dürfen, und gefällt sich selbsten wohl. —

Kap. XI. v. 1.

Ist das Erdreich durch den Frühregen genug befeuchtet; so streu' deinen Saamen aus, um auf die Zukunft Brod zu haben.

v. 2.

Eine ökonomische Klugheitsregel. — — Wir würden an der Stelle des Predigers rathen, zum Theile bald, zum Theile spat zu säen: geht ein Theil der Aussaat durch irgend eine schlimme Ereigniß zu Grunde; so hat man doch noch Hoffnung den andern zu erhalten. Aus dem nämlichen Grunde räth der Prediger an, Morgens und Abends zu säen. — Der siebente und achte Monath treffen fast mit unsern September und October zusammen. Dieß ist auch die Regenzeit in Palästina: daher hängt dieser Vers mit dem vorhergehenden sehr genau zusammen.

v. 3.

So wenig man weiß, wo sich die wasserschwere Wolke ergießen wird: so wenig sich vorher sagen läßt, auf welche Seite der Baum fallen werde, den der Sturm ausreißt; so wenig lassen sich die Uebel vorher sehen, die die Hoffnung unsrer Arbeit zernichten werden, noch die Gegend der Flur bestimmen, welche sie treffen sollen. Der

Kluge sucht so viel es möglich ist, zu verhindern, daß er nie ganz verunglücken könne.

v. 4.

Vorsicht ist nöthig: nur darf sie nicht zu weit getrieben werden, sonst hindert sie den Gang der Geschäfte; weil bey ängstiger Anhäufung übertriebener Bedenklichkeiten vieles unterbleiben müßte. Haben wir gethan, was in unsern Kräften stand; so seyen wir ruhig, und trauen das übrige dem Herrn an.

v. 7.

Süß ist der Genuß des Lebens. --- Des Lichts können sich nur die Lebenden freuen; daher ist Licht sehen für Leben gesetzt.

v. 8.

Er denke an die Beschwernisse des Alters und halte sich in seinen jüngern Jahren, wo sein Herz der Freude so ganz empfänglich ist, dagegen schadlos.

v. 9.

Die Moral des Predigers ist sehr mensch- enschenfreundlich; sie verbindet den Genuß der Freude des Lebens mit einem tugendhaften Wandel, beschränkt einen durch den andern, und macht nicht erst die Menschen hienieden unglücklich, um sie einst glücklich zu machen. In Anbetracht deines Todes, spricht der Prediger, so geneuß, was dir Freude macht:

macht: in Hinsicht auf das Gericht, das nach dem Tode folgt; so erlaub' dir jedoch keinen sündhaften Genuß: als sinnliches, thierisches Geschöpf leb' für die Gegenwart; als vernünftiger Mensch leb' zugleich für die Zukunft: Lust des irdischen Lebens reisse dich nicht vom Gesetze des Herrn los; aber sein Gesetz und sein Gericht halte dich auch nicht vom Genusse der Freuden der Erde zurück. — Die meisten Menschen werden hienieden dadurch unglücklich, daß sie die Mittelstraße nicht zu gehen wissen: sie sind entweder bedaurungswürdige, freudenlose Bewohner der Erde, um einst Bürger des Himmels zu werden; oder sie ergeben sich ganz der sinnlichen Lebensart; weil sie, wie sich leicht begreifen läßt, nicht Kraft genug haben, ganz Geist zu seyn, oder weil es ihr ganzes Gefühl aufbringt, einen Theil der Menschennatur, der doch auch von Gott ist, auszurotten, um den andern selig zu machen. Es mag seyn daß einige Texte der heiligen Schrift Anlaß zu dieser unseligen Meinung gegeben haben; aber gewiß ist dieß ihre Lehre nicht. Wenn es heißt: Man kann nicht Gott und dem Mammon zugleich dienen, oder: die Freundschaft mit der Welt ist Feindschaft mit Gott; so ist nur von der unmäßigen, durch kein Gesetz beschränkten Liebe zum Reichthume die Rede, die freylich den reinen Christussinn in uns nicht aufkommen läßt, nicht aber von von mäßigem Gebrauche irdischer Güter.

Ich

Ich zweifle nicht, die Tugend selbst würde dabey gewinnen, wenn man die Menschen lehrte, wie sich zugleich ein tugendhaftes und freudenvolles Leben verbinden lasse. Viele werden nur darum ausschweifend, weil sie nicht glauben, ihren sinnlichen Neigungen und Trieben Genüge thun zu können, ohne mit der Tugend ganz zu brechen. Man überspannt die Forderung, und erhält daher gar nichts. Durch weise Anleitung, irdisches Wohl und Frömmigkeit miteinander zu vereinigen, würden die meisten Menschen ihres Lebens froh werden, ohne unsittlich zu seyn: aus dem Begriffe, den sie jetzt von Gott bekommen müssen, würden die schädlichen Nebenvorstellungen von einer Härte und Mißgunst herausfallen: vergnügt über ihr Daseyn würden sie einen lebendigen Dank gegen Gott, dem Geber alles Guten, hegen und sich dadurch um so mehr gedrungen fühlen, seine Gebothe auch mit einigen Aufopferungen zu beobachten. Nach den Grundsätzen des Predigers ist der Mensch nicht auf Erden, um einzig und allein tugendhaft zu seyn, sondern um tugendhaft und, sofern es damit bestehen kann, glücklich zu seyn: oder mit andern Worten, er ist auf Erden, um bey und unter dem Streben nach seinem Wohl die Würde seiner höhern moralischen Natur zu behaupten, zu entwickeln, zu vervollkommnen, und sich des künftigen Lebens

bey Gott, der seligsten Belohnung einer gegen die sündhaften Reize der Sinnlichkeit errungenen Tugend, würdig zu machen. -- -- Uebrigens muß man diese Lehre nur von Seite der Klugheit betrachten, in sofern sie zur Regel dienen kann, zwey so weit von einander abstehende Zwecke auf die vortheilhafteste und leichteste Weise zu erreichen.

v. 10.

Gram des Gemüths und Schmerzen des Körpers, die Folgen einer rastlosen Anstrengung, rauben allen Lebensgenuß. Unter Gram ist die Bekümmerniß und Unruhe des Menschen über das vielfache Elend zu verstehen, welches Gott in den Lauf der Welt hineingeflochten hat.

Kap. XII. v. 1.

In dem Worte: Schöpfer, liegt Nachdruck: es enthält den Grund der Verehrung, die wir Gott schuldig sind. Der Begriff unsrer gänzlichen Abhängigkeit von ihm gebeut uns Unterwerfung und Gehorsam: der Gedanke an die Wohlthat des Lebens reizt unser Gemüth zur Dankbarkeit: aus beyden entwickelt sich kindlicher Gehorsam, Liebe, Vertrauen, das ist, Religion: Religion, die nicht nur selbst unter die menschlichen Pflichten gehört, sondern die auch dem Menschen unentbehrlich ist, um standhaft und unter

allen Umständen die Pflichten gegen sich und seinen Nebenmenschen auszuüben. Sagt uns gleichwohl die Vernunft unsre Pflichten: entwirft sie gleichwohl ein System derselben; sie werden den hinlänglich starken Eindruck auf uns nicht immerhin machen, wenn wir sie nicht zugleich als Vorschriften von Gott ansehen, und das Gesetz der Vernunft, als ein Gesetz, das er uns durch sie erklärt hat, zu verehren gelernt haben. Die moralischen Gebothe erhalten dadurch eine höhere Sanction, als jene ist, die ihnen die Vernunft allein geben konnte, und die Achtung für dieselbe steigt aus der nämlichen Ursache in eben dem Grade, als der Gesetzgeber erhabener ist. Die Furcht vor Strafe, die die Vernunft der lüsternen Sinnlichkeit entgegenzusetzen hat, und die Hoffnung der Belohnung, womit sie ihre schüchterne und muthlose Gefährdinn aufmuntert und anspornt, hören auf, leere Ahndungen zu seyn, derer Einfluß eine praktische Zweifelsucht so leicht vereitelt: sie erhalten um so mehr Wahrheit und Nachdruck, je weniger irgend eine Macht in der Zeit und Ewigkeit den Herrn der Natur an der Vollstreckung seiner Gesetze hindern kann, und je sichrer wir durch die Nothwendigkeit, die er in dieselbe gelegt hat, von der Unabänderlichkeit seines Willens überzeugt seyn müssen. Und wir hätten diesen Zufluß neuer Kraft nicht von-

nöthen, um stäts und unter allen Umständen und in jeder Lage des Lebens tugendhaft zu handeln? Wir bedürften der religiösen Begriffe nicht, um den oft viel mächtigern Reizen der sinnlichen Lust zu widerstehen? Ja, wenn im Kampfe der Leidenschaften der Mensch nicht getheilt, und so zu sagen, mit sich in Widerspruch stände: wenn nicht oft sinnliche Forderungen den Vorschriften der Vernunft gerade entgegen gesetzt wären, und der Achtung für das Gesetz das Gleichgewicht hielten: wenn nicht sinnliche Begierden der bessern Einsicht ungeachtet, so stark auf den Willen, als jene nur immer wirken könnten. Muß nicht in diesem Falle die Vernunft die Sinnlichkeit durch sie selbst bezwingen, und Religion zu Hilfe rufen, um sich gegen dieselbe zu behaupten, und ihre Kräfte verhältnißmäßig zu erhöhen? In deiner Jahren Blüthe: denn in der Jugend dringen die Religionsgefühle am tiefsten ein, sind Schutzgeister in Jahren der Verführung, und gewähren im Alter Trost und Beruhigung.

V. 2.

Sonne und Licht haben die biblischen Schriftsteller von einander unterschieden; weil das Licht so zu sagen den Aufgang der Sonne ankündigt und den Tag herbeyführt. — Im folgenden schildert der Prediger die trau-

rigen

rigen Tage des Alters. Das Bild ist entlehnt von der gewöhnlichen Winterszeit im Oriente. Der trübe Tag verbirgt die Sonne, und die Finsterniß der Nacht verschlingt das Licht des Mondes und der Sterne. Auf Regen steigen neue Nebel auf, um bald wieder im Regen herabzufallen. So lösen sich im Alter melancholische Empfindungen und körperliche Schmerzen wechselweise ab.

v. 3—7.

Alle diese Verse sagen unter verschiednen Bildern nichts anders, als: Eha du die Beschwernisse des Alters fühlst und in das Grab sinkest. Des Hauses Wächter sind die Hände, mit denen man alles schädliche von sich abhält. Die Helden sind die Füße und Schenkel, auf denen die Last des Körpers, wie auf Säulen ruht. Die Mahlmägde sind die Zähne, die die Speisen nicht mehr zermalmen können, weil ihrer zu wenige sind. Die Sklavinnen mußten im Oriente das Getroid unter Steinen zerreiben: daher dieß Bild. — Die am Fenster sitzen, sind die Augen.

v. 4.

Die alten Leute zermalmen aus Abgang der Zähne die Speisen mit dem verhärteten Zähnfleische; aus dieser Ursache drücken sie beym Essen die Lippen zusammen. Diejenige, die mit Zähnen versehen sind, öffnen

die Lippen, indem sie die Speisen unter die Zähne bringen. -- Die Töchter des Gesangs sind die melodischen Töne der Stimme. Die alten Leute können nicht mehr singen, sondern haben gemeiniglich eine Baßstimme.

v. 5.

Ehe sich die grauen Haare, die den Mandelblüthen gleichen, zeichen: eh' der Mann, der vorhin, wie eine Heuschrecke hüpfte und sprang, sich muß führen, heben und legen lassen: -- Ehe alle Lust vergeht. Die Alten haben an Nichts mehr lang ein Vergnügen. Im Original heißt es eigentlich: Ehe alle Lust abreißt: denn die Gegenstände der Lust ziehen uns mit unsichtbaren Banden, mit denen sie unser Herz umschlingen, an sich: diese Bande der Lust reissen im Alterthume gar bald. Die Redensart ist so allgemein, daß auch wir sagen: Dieser Gegenstand zieht mich nicht an. Das ewige Haus ist das Grab: ewig heißt es im Gegensatze des kurzen Aufenthaltes im Körper, den wir bewohnen und bald verlassen müssen.

v. 6.

Ehe unser Leben, wie ein Licht verlischt, und wir keinen Odem mehr schöpfen können. Gleichnisse, durch welche der Tod geschildert wird.

v. 7.

Dieser Geist göttlicher Abkunft, 1. Mos. II, kehrt zu Gott, seinem Vater zurücke, und, da er ihn mit Erkenntniß des Guten und Bösen und mit Freyheit ausgerüstet hat; so fordert er ihn auch über den Gebrauch seiner Gaben zur Rechenschaft.

v. 9.

Wie die Rede der Predigers einen besondern Eingang hatte; so hat sie auch einen besondern Schluß. Er erklärt die Pflicht, das Volk zu unterrichten, nach den ihm zu Theil gewordnen Einsichten erfüllt zu haben, und bezeugt seinen Fleiß, mit welchem er dieß Buch verfertigte.

v 11.

Das Gleichniß ist von den Stäben orientalischer Hirten, die mit eisernen Stacheln versehen sind, hergenommen: sie bedienen sich ihrer statt der Peitsche. Tritt das Vieh aus dem Wege, oder geht es zu langsam; so bringen ihm die Hüter einen Stich bey. Weisheits-Sprüche sind eben das für aufmerksame Gemüther: sie warnen vor der Sünde und spornen zum Guten an. -- -- Diese Gerechtigkeit läßt zwar der Prediger den Sprüchen aller Weisen wiederfahren, (denn die Verfasser derselben, sagt er, sind alle von Gott zu den Menschen gesandt: er,

der Oberhirt, hat ihnen gleichsam die Hütestäbe anvertraut, um seine Heerde zu weiden; er hat sie zu seinen Gehülfen aufgestellt) dennoch aber mißräth er es seinem Zöglinge von andern Sammlungen, als der seinigen, Gebrauch zu machen.

v. 12.

Mit diesem Buche in der Hand soll der Mann die Bahn seines Lebens antreten, und wenn er in Irrgängen gerathen ist, sich daraus zurechtweisen: er habe ihm gezeigt, sagt der Prediger, was ihm allein gut sey, habe ihn mit den Thorheiten der Menschen bekannt gemacht, habe ihm Vorschriften der Klugheit gegeben, habe ihm Grundsätze gelehrt, die sein Gemüth bey den unvermeidlichen Uebeln des Lebens ruhig und zufrieden erhalten könnten; mehr als dieß brauche er nicht zu wissen: es würden ohnehin der Bücher so viele geschrieben, und vieles Lesen und Denken schwäche die Gesundheit.

v. 13.

Was ich bisher sagte, ist nicht allen gleich wichtig, allen gleich brauchbar; aber was ich noch zu sagen habe, geht alle an, geht sie unnachläßlich an. Fürchte Gott und beobachte seine Gebothe: darauf sey dein Hauptbestreben hingerichtet: was hilft es,

das

das angenehmste Leben zu führen, wenn du nicht sittlich lebst, um vor Gott zu bestehen? Der erste Grundsatz deines Lebens sey also, die Gebothe des Herrn zu beobachten. In jeder Lage, in allen Umständen, im Glücke und Unglücke sieh auf das Gesetz des Herrn hin: es hat den Pfad, den du gehen sollst, am sichersten gezeichnet: es führt nicht irre, wenn du auch ohne Ausgang zu sehen, auf demselben fortwandelst. Alle Klugheit, die ich dir empfahl, jeder Freudengenuß, den ich dir anrieth, jede Belehrung zum Troste und Beruhigung ist nichtig, wenn du die erste Bedingung alles Wohls aus den Augen läßt, Gehorsam gegen die Geböthe Gottes.

v. 14.

Es leidet keinen Zweifel, daß hier vom künftigen Gerichte nach dem Tode die Rede sey, nachdem der Prediger v. 7. die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes, und Kap. IX. den Aufenthalt der Frommen bey Gott behauptet hat. --- Die Fromme und Gottlose wird er richten; jene, um sie zu belohnen: denn er kann die mit der Beobachtung seines Gesetzes verbundene gerechte Erwartung der Belohnung, ohne ungerecht zu seyn, nicht täuschen: diese, um sie zu strafen: denn nicht strafen hieße die Würde seines Gesetzes selbst aufheben, oder unwürdigen gegen ihr Verdienst wiederfahren lassen, welches der Heilig-

keit

keit Gottes gerade entgegengesetzt ist. Ist das moralische Gesetz ein wahres Gesetz, ein Gesetz im strengen Sinne; so müssen auch die Bedingungen, ohne welche es alle Kraft verlöre, bewährt werden: wir sind berechtigt, von demjenigen, der mit so vieler Weisheit die Zwecke der Natur anzulegen und auszuführen gewußt hat, zu erwarten, daß er die Zwecke seines moralischen Reichs nicht unerfüllt, sein Werk nicht unvollendet, die Verwirrung, die uns auf Erden betrübt, nicht unberichtigt lassen werde. -- Uebrigens gehören diese Zeilen zu den wichtigsten im ganzen A. T... Nirgends wird mit so ausdrücklichen Worten Unsterblichkeit und Gericht mit der Nothwendigkeit unsers sittlichen Rechtverhaltens in Verbindung gesetzt, als hier: nirgends der Tugendhafte so deutlich zum Guten durch die Hoffnung künftiger Seligkeit angefeuert, der Bösewicht durch die Furcht vor Strafe zurückgeschreckt, als in dieser Stelle. Hätte das Sittengesetz diese Folgen nicht, wer könnte und wer würde ihm gehorchen, die schweren Werke der Tugend unternehmen, die Reize sinnlicher Lüste von sich abweisen? Und wer es dennoch thäte, würde der es nicht ohne überwiegende Gründe, ohne vernünftigen Zweck, mehr nach Laune und zufälliger Stimmung seines Temperaments, als nach Grundsätzen thun müssen? Nein, sollen die Vorschriften der

Ver-

Vernunft für einen zugleich sinnlichen Willen Gesetze werden; so müssen damit die Begriffe von Strafe und Belohnung unzertrennlich verbunden seyn: die Vernunft muß sie, so viel in ihren Kräften steht, zu realisiren suchen, oder wenn es ihr unmöglich ist, das Gericht Gott, dem Schöpfer des Weltalls, ihrem Schöpfer und Vater übertragen: denn ohne die im sinnlichen Wollen erregte Furcht und Hoffnung würde sie keinen sichern, keinen hinlänglich starken Einfluß auf dasselbe erhalten können. Das Ansehen des Gesetzes wird zweifelhaft, der Einfluß ihrer Drohungen und Verheißungen wird nur schwach und kraftlos seyn, und zum Nachtheile der Tugend im Mißverhältnisse mit der Macht sinnlicher Begierden und der Einwirkung äußrer Gegenstände auf dieselbe stehen, so lange die Lehre von der Unsterblichkeit und dem Gerichte nicht erfunden und fest geglaubt, so lange sie mit der Sittlichkeit nicht verbunden ist. Und dringt uns die Wahrheit und Nothwendigkeit des Sittengesetzes die Anerkennung und feste Ueberzeugung von diesen Wahrheiten nicht selbst auf? Gewiß, da ohne diesen Glauben weder jenes Gesetz bestehn, noch Tugend und Rechtschaffenheit mehr, als Zufall und Folge natürlicher Triebe und Neigungen, Sitten und Gewohnheiten seyn würde; nimmermehr aber als ein Werk der Vernunft, als eine Frucht ihrer Selbstthätig-

igkeit, als eine Wirkung ihrer freyen Bestimmung wirklich werden könnte... Diß ist des Predigers Glaube; aber noch war er nicht auf Vernunftgründe gebaut, noch lag er als starkes und unverwickeltes Gefühl in ihm, Kap. VIII, 12, 13. Lassen sie uns die Wichtigkeit der letzten Worte des Predigers schätzen, und das Andenken des heiligen Mannes segnen, der, wenn er diese wohlthätige Entdeckung nicht zuerst gemacht, doch sie zuerst der Menschheit verkündigt hat.